ای خسرو دهلوی

نام کتاب شرح الاشارات

مؤلف متن شیخ الرئیس محشی

شارح خواجه نصیر الدین طوسی مترجم

تاریخ تحریر ۱۰۴۱ هجری نوع خط نسخ تعداد سطر ۲۲

جزء کتب منطق حکمت زبان عربی عدد اوراق ۳۲۴

طول ۲۶ عرض ۱۳ شماره عمومی ۲۵۸۹۴

وقفی خریداری تاریخ وقف خریداری

ملاحظات

اندازهٔ نوشته‌ها: ۷×۱۸

امیر خسرو دهلوی

حبه خیر الثیاب البیض عالم را ببین   زانکه او را در ته و در بالا و هم [illegible] است

ای برادر مادر دهر از خورد فرزند مرنج   چون ترا خون برادر همچو شیر مادر است

عربی

(شرح اشارات خواجه طوسی)

موضوع: حکمت و فلسفه

مؤلف: نصیر الملة و مسلمین خواجه نصیر الدین طوسی محمد بن محمد بن حسن

آغاز: قال الشیخ هذه اشارات الی اصول و تنبیهات علی جمل یستبصر بها من تیسر له

انجام: و هو لعنی صالح العباد و قع تمیم هذا الکتاب الجدیر بان یکتب

تاریخ: ربیع الاول (۱۰۴۱) هجری

اندازه: (۲۳) ۱۲X۲۵ برگ (۳۲۳)

خط نسخ   کاغذ   جلد مقوائی

این نسخه مکرر قرائت شده و حاشیه ها و بلاغهایی در حاشیه دارد عناوین را با شنگرف نوشته و سر فراز متن نیز خط کشیده اند

۲

حجت حق ابوعلی سینا در شجع امد از عدم بوجود در شصا کرد کسب جمله علوم در تکز کرد این جهان بدرود	تاریخ فوت شیخ الرئیس ۴۲۷	۶۱۸
بسال ششصد و شش در گذشته بد بهرات نماز دیگر آدینه غره شوال	تاریخ فوت امام فخر رازی ۶۰۶	۴۳۹
نصیر ملت و دولت محمد طوسی که سروری به ازو مادر فلک بنزاد بسال ششصد و هفتاد و دو شهر ذی قعده بروز هژدهم اندر گذشت در بغداد	تاریخ فوت نصیر ملت و دین ۶۷۰	۳۷۵

۱۷۸

۶۴

شرح اشارات

٣

فهرست ما فی هذا الکتاب

بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین

وقف نمود بعد محمد این مجلد را اقل الطلبه محمد علی الوثیق
بر عامه طلبه علوم بشرط آنکه در حفظ و حمایت کمال نهایت
اهتمام نمایند و تولیت آنرا مادام الحیوة بخود و بعد اتمام
با علم اولاد خود و همچنین اولاد اولاد خود و بعد انقراضهم
بعلماء و صلحاء مذهب حق اثنا عشریه مفوض نمود
فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه علی الذین یبدلونه ان الله سمیع علیم

من جمله

للمولى المحقق جلال الدواني رحمه ربه عليه في ان العلوم الرسمية لا يوصل الى التحقيق وانما الموصل اليه بعد مساعدة التوفيق مصاحبة اهل الطريق وملازمة ذلك الفريق

در مدرسه گرديم بسی گفت و شنود
وز سیر جهان یکسر مو رخ ننمود
هر چند گشودیم بسی مشکلها
زانها بجز از فسانه کاری نگشود

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترط في آخر هذه الاشارات اقول ان هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في مآخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معارك للآراء المتخالفة ومصادم للاهواء المتقابلة لا يرجى ان يتطابق عليها اهل زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيهما يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز للذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان تيسر له الاستبصار منهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفائز بهما مترق الى مراتب الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس

والخاسر بهما

والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ وامر بالضن به كل الضن وانا اسأل الله الاصابة في البيان والعصمة عن الخطاء والطغيان واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفا لما اعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان

النمط الاول في تجوهر الاجسام

قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل به منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا اقول والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته والتجوهر بالمعنى الاول لصيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس هو الاول لانها ليست مما لا يكون جواهر فيصير جواهر بل هو الثاني فان المط تحقق حقيقتها أهي مركبة من اجزاء لا تتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتداء في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفيات التي هي

انه مقدمها في الوجود بالقياس الى نفس الامر متاخرا منه في التعليم من مبادى المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المتالف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي يبنى عليها العلم مصادرات فيه ومسايل من الفلسفة الاولى وكانت هي ايضا في الفلسفة الاولى الباحثة عنها مبنية على مسايل اخرى طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يبتدي بالطبيعيات ايضا لكن بشرط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الآخر المفضية لتحير المتعلم فلزمه ان يفصل الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما اولا ولما فصل ما لزمه ان يتبين ما يبتني تلك الابحاث عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه آخر ما يتحلل اليه مقاصد الذي لا يبتني على مسئلة تقتضي حوالة اخرى فصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين وقبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد

الثلثة

الثلثة والمراد ههنا هو الاول لانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشهرستاني المذكور اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال بيانه على ساير كتبه واما ثانيا فبان قابلية الابعاد ليست بفصل لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضا يلزم ان يكون الجسم متقوما بعرض والجواب عن الاول انه ابطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في ان لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء ما من شانه قبول الابعاد فظهر انه في هذا التزييف مغالط ثم افاد ان الجسم يكون اما مؤلفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما مفردا ولا شك في انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان تكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان تكون متناهية او غير متناهية فالاحتمالات فههنا اربعة اولها كون الجسم متالفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء واكثر

المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متألفا من اجزاء
لا تتجزى غير متناهية وهو ما التزمه بعض القدماء
والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متألف
من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية
وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سماه
بالمناهج والبيانات هكذا قال الشارح في كتابه الموسوم
بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متألف من اجزاء
بالفعل لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما
ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبته واما
الجسم المؤلف فسيجئ القول فيه ان شاء الله تعالى
قوله واشارة قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد
بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل او السوا
الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من
قبل معارضة الوهم اياه فتسمية الرأي الباطل
بالوهم تسمية للمسبب مجازا باسم السبب وقد مر
انه يسمي الفصل المشتمل على حكم يحتاج في اثباته الى
تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق او النظر فيما سبق
من البراهين بالتنبيه ولما اراد في هذا الفصل ابطال
الرأي الاول من الاربعة المذكورة فعبر عنه بالوهم
وعن ابطاله بالاشارة قوله من الناس من يظن
ان كل جسم ذو مفاصل فقوله كل جسم ذو مفاصل
قضية والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل هي المواضع
التي ينفصل ويتصل الجسم عندها وهي مواضع باعيانها

عند مثبتي

عند مثبتي الجزء لا يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها
فشبهوها بمفاصل الحيوان وسموها باسمها اي قالوا
ينضم عندها اجزاء غير اجسام يتألف منها
الاجسام وزعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام
لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وان الواقع
منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس
اقول ذكر للاجزاء احكاما اربعة اولها انها
ليست باجسام والثاني ان الاجسام يتألف
منها والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا
والرابع ان الواقع في وسط الترتيب منها يحجب
طرفيه عن التماس وهذه احكام متسلمة من اصحاب
هذا الرأي اوردها الاول منها تقرير المذهبهم
والباقية تمهيد لما بنا نقضهم به على ما ينبغي لكنه
ان يفعله ناقضوا الاوضاع وفي الحكم الثالث
اشار الى وجوه الانقسامات الممكنة وهي
ثلثة وذلك لان الاجسام اما ان تقبل الانفكاك
والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة او بسهولة
كالاشياء اللينة واما ان لا تقبل كالفلك عند
الحكماء وقد ينقسم الاول بالكسر والثاني بالقطع
والثالث بالوهم والفرض والفائدة في ايراد الفرض
ان الوهم ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار
ما ينقسم لصغره او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا
يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات

المشتمل على الصغير والكبير المتناهي وغير المتناهي
والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا
لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا وفي بعضها بحذف
لفظة لا عن القطع وفي بعضها باثباتها ايضا في
الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة
الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب قوله ولا
يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك لقي كل واحد
من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الاخر فانه ليس ولا
واحد من الطرفين يلقاه باسره اقول هذا ابتداء
شروعه في النقض وانما اخذ من الحكم الرابع وبيانه
ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو اما
ان لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما وان لاقاهما فاما
بالاسر فهذه اقسام ثلثة والاول بيّن في كونه حاجبا
لهما وايضا يناقض الحكم الثاني وهو تالّف الاجسام
الا بعد بلاقاة الاجزاء والثاني ايضا بيّن في كونه
حاجبا لهما عن التماس وايضا يقتضي تداخل الاجزاء
وهو مح في نفسه ومناقض للحكم الثاني ومع جميع ذلك
مستلزم للمط كما سيأتي والثالث يقتضي التجزية
والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني اولا وهما
ان لا يلاقي الطرفين او يداخلهما لان الخصم لم
يذهب اليهما فبادر الى ذكر القسم الثالث الذي
يفيد النقض بقوله لقي كل واحد من الطرفين منه
شيئا غير ما يلقاه الاخر وقد عمّت بذلك حجة على

الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث
الذي يفيد بابطال نقيضيه المشتمل على القسمين
المذكورين المتروكين الاول والثاني فكان نقيضه
قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط
شيئا غير ما يلقاه الاخر وهو يصدق مع عدم
الملاقاة ومع الملاقاة بالاسر ثم ترك الاول
لان احالته اظهر وصرّح برفع الثاني بقوله ولا
ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره وانما
خصه بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سيأتي ذكره
ولانه مع احالته مستلزم للمط وانما رجع الى اثبات
القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه لا يريد
الاقتصار على نقض الخصم بل يقصد ابطال هذا
الراي في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل
جميع الاحتمالات وان يذهب اليها ذاهب قوله
وانه بحيث لو جوز تجويز فيه مداخلته للوسط حتى
يكون مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه لما
لم يكن له يمكن ان ينفصل فيما اقول يريد بيان
القسم الثاني وهو القول بالمداخلة ففسره اولا
باتحاد المكانين او الحيزين واعلم ان المكان عند
القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم
قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن
كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكماء
ميلا واما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول

بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فلما لم تكن المنازعة فيه مقيدة ههنا وكان المفهوم من المكان او الحيز المذكور معلوما غير محتاج الى البيان اشار اليه بقوله مكانهما وحيزهما او ما شئت فسمه ليلا يناقش في العبارة والمعنى ان الطرف لو جوز ان يداخل الوسط فلا بد من ان ينفذ في الوسط قوله فيلقى غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة اى فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقى في الحال من الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط بثلثة اقسام والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان

اقناعي

8

اقناعي لا برهاني واقول هذا التفسير يقتضي ان يكون للنفوذ الذي هو حركة ما اول وهو حال المماسة ووسط وهو الحال الذي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على راى نفاة الجزء وهو ان تكون الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبني على نفي الجزء ولا يصح على راي مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقي بالحركة الواحدة عندهم شيئا منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة ومحلوق باخرى فاذن هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب قوله واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقيا في الوسط وان لا يتميز في الوضع اذ لا فراغ عن لقائه فلا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم فاذا كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالاسر بل بنفي فراغ وانقسم ما يلاقي اى المداخلة التامة يقتضي ان يكون الطرف الملاقي للوسط بعينه ملاقيا للطرف الآخر المداخل اياه فانهما متلاقيان بالاسر وح يرتفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية الى احدهما تكون

ملاقيا الآخر للطرف الملاقي الوسط

المراد الملاقاة

بعينها اشارة الي الاخر اذ لا فراغ عن لقايه وعلي
هذا التقدير لا يكون ترتيب ولا وسط وطرف
اي هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور
للجزء ولا اذ دياد حجم اي يناقض الحكم الثاني
ايضا وان كان شي من ذلك اي ان كان احد
الحكمين المذكورين صحيحا لم تكن الملاقاة بالاسر
يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان
تجويز المداخلة يناقض الاحكام الثلثة المذكورة
جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم
القول باحد ثلثة اشيا اما امتناع ملاقاتها او
ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك يستلزم القول
باحد ثلثة اشيا اما امتناع تالف الاجسام منها
او عدم امتيازها في الوضع او تجزيتها وهذه محالات
فالقول بها محال فهذا تقرير هذه الحجة والفاضل
الشارح اورد من جهة مثبتي هذه الاجزاء معارضة
لها وهي ان الحركة موجودة غير قارة وتنقسم الى
ما مضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى ما
في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو
ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذا لا
ينقسم ولا ينقسم ما به تقطع المتحرك من المسافة ولا
لانقسم ما في الحال من الحركة فهو اذا جزء لا يتجزى
وينحل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على
ما سياتي انشاء الله تعالى وهم واشارة ومن الناس

من يكاد

وهو ان الواقع في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس

من يكاد يقول بهذا التاليف لكن من اجزاء غير
متناهية اقول يريد ابطال الاحتمال الثاني
المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات
الاربعة المذكورة وهو لا لما وقفوا على حجج نفاة
الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا لها وحكموا
بان الجسم ينقسم انقسامات لا يتناهى لكنهم
لم يفرقوا بين ما هو موجود في الشي بالقوة وبين
ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا ان كل ما يمكن في
الجسم من الانقسامات التي لا يتناهى فهو حاصل
فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من
الاجزاء صريحا وهذا الحكم ينعكس عكس النقيض
الى ان كل ما لا يكون حاصلا في الجسم من الانقسامات
فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود
كثرة في الجسم وان الكثرة انما يتالف من الاحاد
وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذا
قد يحصل من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم
يشتمل على اشيا لا يقبل القسمة وهذا هو القول
بالجزء الذي لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا به
ان القايلين به يقولون باجزاء متناهية وهو لاء
يذهبون الى ما لا يتناهى فهو لاء كادوا ان يقولوا
بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية قيل
وقد تناظر الفريقان فلما الزم اصحاب المذهب
الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع

غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منتهيا فانه لا يقبل القسمة فينتج فالجسم يشتمل على اشياء لا تقبل القسمة

مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة ولما الزمهم وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جوّزوا تداخل الاجزاء ولما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول بتجزية الجزء القريب من مركز الرحا عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب ابطأ منه ارتكبوا القول بسكون البطيء في بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحا عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة وتفكك الرحا على ما هو المشهور قوله ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد المتناهي موجود ان فيها قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما كثرة والاولى من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها اما المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة تقع على المجردات ايضا وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كل كثرة حقيقية لانه لا يكون موجودا في الاثنين اذ لا اقل منه لكنه يكون موجودا في كل كثرة اضافية لان الاثنين ليس بكثرة اضافية ينبغي ان تحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول هذه مؤاخذة لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح قوله فاذا كان كل متناه

ويحصل منها مؤلفا من احاد ليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيدا للمقدار بل عسى العدد تقريره كل عدد متناه من الكثرة اذا اخذ مؤلفا فلا يخلو اما ان لا يكون حجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون وهذان قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول بان التأليف على ذلك التقدير لا يكون مفيدا المقدار وذلك لان الحجم لا يزداد به ثم قال بل عسى العدد اي بل عساه لا يفيد العدد ايضا ولم يقل يفيد العدد قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيدها ايضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها مساويا لمقدار الواحد منها تكون في الحيز الواحد ويستحيل ان يقع الامتياز بينها بنفس الجسمية او من لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا بشيء من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها واذ لا امتياز اصلا فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالنفي والاثبات بل اجرى الامر على التجوز واقول عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز في العوارض فان النقط التي هي اطراف انصاف اقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا تتمايز في الوضع وتختلف

احوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة
وتكون متعددة بتلك الاعتبارات والحق في ذلك
ان التعدد من لواحق التغاير والتغاير قد يكون
عقلياً وقد يكون وضعياً وعند التداخل يرتفع
التغاير الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي
دون العقلي فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد
على سبيل التجوز قوله وان كان للكثرة متناهية
منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات
بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان
جسم هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين
واراد ان يؤلف من كثرة متناهية جسماً ذا طول
وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم
بازدياد الاجزاء وانما يتاتى باضافة بعض الاجزاء
الى بعض في الجهات الثلث حتى يصير المؤلف
طويلاً عريضاً عميقاً فيكون جسماً قوله كان حجم
في كل جهة فكان جسم اي حصل حجم في كل جهة
فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق
الا على المتصل في الجهات الثلث والحجم يطلق
على ما يكون له مقدار ما مانع لان يدخل فيه
آخر مثله قال الفاضل الشارح ينبغي ان يصرح
المتن لفظة وذلك ان يقال وامكنت الاضافات
بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه
الكلمة سقطت عن قلم الشيخ او الناسخ او حذفها
الشيخ

الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى
هذا الاضمار احتياج لان الهاء في قوله وامكنت
الاضافات بينها لا تعود الى الكثرة بل تعود الى
الآحاد التي تعود الضمير اليها في قوله منها عدد
~~مخصوص بل تعود الى كثرة متناهية تقع على اي~~
~~عدد يفرض بشرط ان تكون متناهية ليست مخصوصة~~
~~بعدد دون عدد~~ والتاليف بين الآحاد انما
يحصل بالاضافات بينها في الجهات لان الغرض (يفرض)
اولاً تاليف للكثرة في جهة ثم يحتاج للتاليف
في الجهات الاخر الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل
الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان
الاضافات امكان النسب بين الجسم الحاصل
من الكثرة المتناهية في جميع الجهات وبين المؤلف
من غير المتناهية وذلك بعيد عن الصواب (في جميع الجهات)
لقوله بعد ذلك حتى كان حجم في كل جهة فان
النسبة انما تكون بعد صيرورتها اجسام لا قبلها (جسام)
والاصوب ان تفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء
الى البعض كما ذهبنا اليه واعلم ان الشيخ لو تمم
على هذا القدر لكفاه في مناقضة القائلين بان
كل جسم يتألف مما لا يتناهى وذلك لان الجسم
المؤلف قد تالف مما يتناهى لكنه لم يقتنع بذلك بل
قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا تتألف
مما لا يتناهى اصلاً قوله كان نسبة حجمه الى حجم الكل

ط الى الحجم الذى احاده غير متناهية ؟

آحاده الى قوله غير متناهية نسبة متناهى القدر الى متناهى القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخرى هى قوله كان نسبة حجمه متناهى القدر ولفظة كان رابطة والمجموع تالى المقدم المذكور والاظهر ما ذكرناه وتقدير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد من حجم واحد منها وحصل من تاليفها فى الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم اخر متناهى القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شئ متناهى القدر الى شئ متناهى القدر واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام الا بعد ان صيرها جسما وذلك لان النسبة لا يقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح او الخط مثلا قوله لكن ازديادا الحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم فتكون نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه وهذا خلف هذا استثناء لنقيض تالى المتصلة المذكورة يريد به انتاج نقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف من عدد متناه من جملة ما لا يتناهى اما ازيد من حجم الواحد او ليس بازيد منه والثانى باطل لانه لا يفيد زيادة المقدار والاول ايضا باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم المؤلف من عدد متناه فى الجهات الثلث الى حجم

الجسم

هذا ما ال التولد ان كان الكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها فى جميع الجهات حتى كان حجم فى كل جهة فكان جسم والجميع بنظمه متصلة وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان جسم كان نسبة حجم الى الحجم الذى احاده غير متناهية فيه الى قوله متناهى القدر ؟؟

الحجم الى متناه

من عدد متناه من جملة

الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء المتناهية الى الاجزاء الغير متناهية ونسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى غير متناه وهذا خلف فليس الاول حقا واذا بطل القسمان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى قوله الليس اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينفصل فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل اقول لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة فى الجسم المفرد بل ثبت ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو المطلوب فى هذا الفصل وسماه تنبيها لعدم الاحتياج فيه الى برهان زائد على ما تقدم وانما اورد القضية الاولى مهملة وهى ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان فى الفصل الثانى هو ان الاجسام المتناهية الاقدار لا يجوز ان يكون متألفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناهى القدر لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه ولما لم يتبين امتناع

لانه يوجب كون الجسم فى نفسه متصلا كما هو عند الحس ؟؟

وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا جزئيا
لئلا يوهم كذب الكلية فيهما وسيصير الحكم
بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي القدر
كليا قال الفاضل الشارح انه قال في القضية الاولى
لا يجوز ان يكون الذي هو في قوة قولنا يجب ان لا يكون
وفي الثانية ليس يجب ان يكون وذلك لان
تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ومن المتناهية
غير ممتنع الى ان يكون ومن المتناهية ممكن ان لا
يكون فلا جرم حكم في الاولى بالامتناع وفي الثانية
بالامكان العام اقول انه لم يقل في الثانية لا
يجب تركب الجسم من الاجزاء متناهية مطلقا
بل قال لا يجب تركبه من الاجزاء المتناهية التي
لا تتجزى ويدل عليه قوله الى ما لا ينفصل وقد
بان امتناع تركيبه منها فكان الواجب اذن ان يورد
في هذا القسم ايضا يجب ان لا يكون والصواب
ان يقال انه لما قال في الفصل الثاني ومن الناس
من يكاد يقول بهذا التاليف فكانه قال ومن
الناس من يجوز هذا التاليف ثم لما ابطله اورد
ههنا نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال
في الفصل الاول من الناس من يظن ان كل جسم
ذو مفاصل اي يزعم انه يجب فلما ابطله اورد ههنا نقيضه
وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فان القضية الاولى مهملة
كلية والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون

لكل جسم

لكل جسم في قوة قولنا ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام
ولذلك جعل اللازم منهما جزئيا وهو قوله فقد وجب
امكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا
وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالا وهو ان امتناع
حصول وجود كل الانقسامات التي لا تتناهى بالفعل يقتضي
الحكم بوجود جسم لا يكون لاستداده مفاصل على سبيل
الوجوب فلم قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود
جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه
بان هذا الامكان يحتمل ان يكون عاما وايضا
ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول
جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها فليس
بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين
يجب ان يكون عديم المفاصل الا المانع خارجي
كالفلك اقول ولا الظهر انه لما سلب الوجوب عن كون
الجسم مركبا عن الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب
ولذلك ذكر الامكان قوله بل هو في نفسه كما هو عند
الحس الحس يحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل
على ما ذهب اليه الفريقان امر عقلي غير محسوس
فلما ابطل ذلك صح كون الجسم متصلا في نفس الامر
كما هو عند الحس قوله لكنه ليس مما لا ينفصل بل
يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع المفاصل
اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين قارين فيه كما في
البلقة واما بوهم وفرض ان امتنع الفك بسبب اي الجسم

الذى حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل
بل يجب ان يكون قابلا للانفصال لما مرّ فى الفصل
الاوّل وا سباب وقوع المفاصل لا يخلو عن الثلثة
المذكورة فى الكتاب لان الانفصال امّا ان يكون
مؤدّيا الى الافتراق او لا يكون والثانى يكون
اما فى الخارج او فى الوهم مثال الاول ما بالفك
والقطع ومثال الثانى ما باختلاف عرضين ومثال
الثالث ما بالوهم تذنيبٌ اليس اذا لم يكن تأليف
من احاد لا تقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه
هذه القسمة لا سيّما الوهمية لا تقف الى غير النهاية
وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر
يرشده القدر الذى نورده اقول لما ابطل الاحتمالات
من الاربعة المذكورة بقى الحق احد الاخرين فاشار
ههنا الى بطلان احدها بقوله وجب ان يكون
احد وجوه القسمة لا سيّما الوهمية لا تقف الى غير
النهاية وتعيّن الرابع الذى هو مذهب الجمهور من
الحكماء ووجوه القسمة هى الثلثة المذكورة وانما
قال لا سيّما الوهمية لانّ البرهان المذكور فى الفصل
الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل
تذنيبا لان هذا الحكم فرع على ما تقدّم قوله وهذا
باب اى مسئلة الجزء الذى لا يتجزى وما يتبعه من
مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا
فى الكلام فيها والمستبصر يرشده القدر الذى نورده اى فى

هذا

هذا الكتاب وفى بعض النسخ القدر الذى اوردناه
تنبيهٌ انك ستعلم ايضا مما علمته من حال احتمال
المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها وزمان
تلك الحركة كذلك وانه لا يتألف ايضا مما لا ينقسم
حركة ولا زمان اقول قد حصل من المباحث
المذكورة ان الجسم الطبيعى متصل فى نفسه قابل
للقسمة الى غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية
القائمة بالجسم الطبيعى التى هى الجسم التعليمى الذى
يدل على مغايرته للطبيعى تبدّله فى الجسم الواحد
بحسب تبدّل اشكاله ايضا كذلك ولزم من ذلك
كون السطوح التى بها تنتهى الاجسام والخطوط
التى بها تنتهى السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك
اعنى الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط
تسمى مقادير فالشيخ نبّه على جميع ذلك تعريضا
بقوله من حال احتمال المقادير اذ لم ينقل من حال
احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم يبيّن
وجودها بعد ثم نبّه ان حكم المتصلات الغير
القارّة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارّة
وذلك لتطابقهما فى العقل فان الحركة فى مسافة
تنقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم
بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة من اجزاء لا تتجزى
ولا زمان ويتبيّن من ذلك ان قسمة الحركة والزمان
الى ماض ومستقبل وحال لا تصح لان الحال حد

الى نصف تلك المسافة نصف الحركة الى كلها فيكون لتلك الحركة نصف وكذلك زمان الحركة الى نصف المسافة الى اخره

اثبات الهيولي

مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود

المشتركة بين المقادير لا تكون اجزاء لها والا لكان

التنصيف تثليثا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدود له

بالنوع فاذا قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات

الجزء اشارة قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا

اقول المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولي

للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح

هو الكمية المتصلة التي تتناول الجسم والسطح والخط

والثخن اسم لحشو ما بين السطوح ولامر الذي يقابله

رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك على ما هو

ذو حشو بين السطوح وهو فصل للجسم التعليمي

وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد ههنا

المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما

صفة لشيء لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن

ان يفرض له اجزاء يشترك في الحدود والمتصل بهذا

المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية

المستلزمة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عند

ما يطلق المتصل على الصورة الجسمية ايضا

ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال ما بالمجاز

بالمجاز ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما

صفة لشيء بقياسه الى غيره وهو ايضا بمعنيين احدهما

كون المقدار متحد النهاية بمقدار اخر ويقال لذلك

المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني

كون الجسم

١٥

كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم اخر ويقال لذلك

الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم كان بحسب

اللغة للذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح

الى الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار في قول

الشيخ مقدارا ثخينا متصلا ينبغي ان يحمل على الذي

لئلا يتكرر المتصل والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمي

والمتصل على ما هو فصل الكم المتصل وح يكون المجموع

هو الجسم التعليمي لانه كمية متصلة ثخينة وانما قدم

الثخين لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعترفون بثخانة

الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم الاعرف في الاقوال

الشارحة اولى فالمقدار الثخين المتصل اعني الجسم

التعليمي هو غير الجسم كما مر وذلك لانه يتبدل

في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي يجعل

تارة كرة ومكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون معنى

قال الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعي شيئا هو الجسم

التعليمي وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم

التعليمي غير مذكور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان

كون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس وكان

كونه ذا كمية وذا ثخانة امرا بينا غير متنازع فيه ولا

محتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون

الجسم ذا كمية وثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي

فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل لم يعرف ان

الجسمية شيء مغاير لهذه الامور فانه ما لم يعرف مغايرة

لها لم يمكن اثباتها قلنا كونه موجودًا لا في موضوع
اعني جوهريته اوضح شيء له وهو مغاير لهذه الامور
وكونه شيئًا من شانه ان يكون ذا جسم تعليمي اي غير
جوهرية وهو فصله الذي يحصل به جوهريته قوله
وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك الانفصال اعم
من الانفكاك كما ذكره فاضل الفاضل المشهور احترز
بلفظة قد المقيد لجزئية الحكم عن الافلاك واقول
هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض له الانفصال
باحد معانيه اعني الوهمي ولاجل ذلك بيننا لها
هذا البرهان على ما يجيء بيانه فالصواب ان يقال
انه جعل الحكم جزئيا لان بعض الاجسام من الفلكيات
وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال
لعدم اسباب الانفصال الخارجي فيه ولعدم اعتبار
انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع
الانفصالات الممكنة فيه على ما مر قوله ونعلم ان المتصل
بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون
هو بعينه الموصوف بالامرين جميعا اقول يريد بالمتصل
بذاته ههنا للاتصال والانفصال الصورة الجسمية
وهي التي من شانها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها
بحيث يلزمها الجسم التعليمي ويريد بذلك الامتداد
الذي في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا بسائر
الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق
على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل

ان المقاد

ان المقادير اعراض بهذه العبارة اما الجسم التعليمي الذي
هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى
الصورة ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم
التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على
اثبات الهيولي محالا لان الحق ما ذكرناه
ويريد بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى
وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضا
متصلة ولكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد
القابل للاتصال والانفصال بقوله قبولا يكون هو
بعينه الموصوف بالامرين لان القابل للاتصال
والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى
للذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما
وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ
للذي يطرأ عليه احدهما وينتفي بطريانه فلا يكون
موصوفا بالطاري كالصورة التي تنعدم هويتها
الاتصالية عند طريان الانفصال فلا يكون هي
بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال لا يقبل
الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال
لكان الشيء قابلا لعدمه وان قبل الاتصال لكان
الشيء قابلا لنفسه قوله فاذن قوة هذا القبول
غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته
اقول قوة الشيء بمعنى امكان وجوده ووجوده متنافيان
فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال

الاتصال ويبقى وجود الانفصال المنافى للاتصال
طارية والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال
على ما يسبق فهو شئ غير الاتصال قابل للاتصال
والانفصال وهو الهيولى فالمقصود ههنا هو
الصورة الجسمية وهيأتها التشكل التابع لوجودها
وصورتها الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة
للصورة الجسمية وهذا ايضا يدل على ان الشيخ
انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون
المقدار قال الفاضل الشارح قوله فاذن قوة هذا
القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة
وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال
فينبغى ان يضاف اليه وكلما يحدث فقوة حدوثه حاصلة
قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شئ فهو غير ذلك
الشئ حتى ينتج فاذن قوة قبول الشئ غير وجود ذلك
المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح
الباقيين ثم قال واثبات المادة لا يمكن الا بهذه
النتيجة لانا اذا قلنا الجسم المتصل قد يعرض له الانفصال
ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال
فلا بد من شئ آخر كان غير صحيح لان الانفصال
عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور
العدمية لا تستدعى محلا ثابتا فلا بد من بيان
مغايرة قوة قبول الانفصال لنفس الانفصال
بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها من الامور

الاضافية

الاضافية التى تستدعى محلا حتى اذا بينا ان ذلك المحل
ليس هو الاتصال ثبت شئ آخر هو الهيولى اقول فى
هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست
اعداما صرفة فهى تستدعى محالا ثابتة كالملكات
والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شانه
ان يتصل على ما قال فقد اثبت محله وهو الذى
من شانه ان يتصل والحق ان مراد الشيخ ذكر
مغايرة قوة الانفصال للانفصال فى كلامه هو
ادخال ما لا ينفصل بالفعل فى الاحتياج الى
القابل ليكون البرهان كليا وايضا التنبيه على
وجود القابل للانفصال قبل طريانه وبعده اذ لا
يبعد ان يتوهم الاستدلال بوجود الانفصال على
وجود القابل لا يظن انه انما يحدث حال الاحتياج
اليه من غير ان يستمر وجوده قوله وتلك القوة
لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذى عند الانفصال
يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله
متجددا اقول المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو
ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرأ الانفصال زال
ذلك الاتصال الواحد المتعين وانعدم ذلك المتصل
وحدث اتصالان آخران بالشخص متصلان آخران
بحسبهما فهو عند الانفصال ينعدم ويوجد غيره
وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا ولا يعود هو
بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشئ الذى

فيه قوة الانفصال الباقي في الاحوال جميعا هو غير
المتصل بذاته وهو الهيولى وتلخيص هذا البرهان
ان نقول لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال
ما في ذاته وانه قابل للانفصال حال كونه متصلا
فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال
ونفس الاتصال ليست بقابلة للانفصال على
وجه يكون حال كونها اتصالا موصوفا بالانفصال
فاذن للجسم شيء غير الاتصال به يقوى على قبول
الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد
اخرى فهو الهيولى واعلم ان الاهم في هذا الباب
ان نعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال
عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما وهو
الجسم كما سبق الى اوهام المتكلمين المشككين
في وجود المادة وذلك لان ذلك الشيء يجب ان
يكون في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن
ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو لا
يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد
~~فلا يكون موضوعا للاتصال والانفصال~~
~~فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يعرض فيه~~ الابعاد
فلا يكون جسما البتة بل هو المسمى بالمادة ولابد
من انضياف شيء ما متصل بذاته اليه حتى يصير
جسما فذلك الشيء هو الصورة والمجموع هو الجسم
الذي هو في نفسه متصل وقابل للانفصال والذين

يجعلون

يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق ينسون ان كون
الجسم متصلا في نفسه امر ذاتي مقوم للجسم وجوهر
لا يتقوم بالعرض كونه وايضا ينبغي ان يعلم ان الوحدة
الشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضا لا يعرضان
للمادة الا ~~ذكر ان المادة انما توصف بالعرض~~ التي
تشخصها المستفاد من الصورة لتوقف على احوال
الشبهة المبنية على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد
حسب ما ذكره الفاضل الشم وغيره كقولهم لو كان
تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها او
محوجا الى مادة توجد في الحالين لكان تعدد المادة
بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها
~~ومحوجا الى مادة توجد في الحالين لكان تعدد المادة~~
~~بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا~~ لانعدام
المادة الاولى ومحوجا الى مادة الى اخرى ويتسلسل
الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة
في الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل
انما تتصف بهما عند تعاقب الصور والفاضل
الشم عارض الشيخ باقامة حجة على نفي الهيولى
وهي ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت متحيزة
فاما على سبيل الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية
فيها جمعا بين المثلين وايضا لم يكن هي بالحلية اولى
من الجسمية وايضا لاحتاجت الى هيولى اخرى واما
على سبيل التبعية واذن كانت صفة للجسمية ولم تكن

الجسمية حالة فيها وان لم يكن متحيزة اشتمال الحلول الجسمية
المختص بجهة فيها بالبديهة وهذه الجهة غير مشتملة على
اقسام لم يكن متحيزة فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول
في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل ربما
يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه
صفة لذلك الغير وهم وتنبيه ولعلك تقول ان
هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل
وليس كل جسم فيما احسب كذلك اقول هذا هو
الوهم وتقريره ان يقال انكم استدللتم بامكان وجود
الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على
كونه مقارنا للقابل وذلك لا يقتضي وجوب كون
جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل
الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من
الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا لهما بحسب
التوهم قوله فان خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة
الامتداد الجسماني في نفسها واحدة ما لها من
الغنى عن القابل والحاجة اليه متشابهة الى
اقول هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم و
هو تذكر مفهوم الامتداد الجسماني الذي هو
الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا يبقى
جوهريتها الامتدادية عند وجود الانفصال
لا في الخارج ولا في الوهم ثم تذكر كون كل ذي
حجم يحجب وسط طرفيه عن الملاقاة واجب القبول

للانفصال

قوله

19

للانفصال ولو في الوهم فان مع استحضار وجوب
هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شيء
من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل
العارضين في الوجود او الوهم له وذلك لتساوي
الجميع في هذا المعنى ولتخالفها فيما لا يتعلق بهذا
المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصرا او ما يجري
مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ
من حيث هو عام وكلي جنسا كان او نوعا وقد
يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن
ان يؤخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت
الاشارة اليه في النهج الاول وانما يكون اذا اخذ
وحده موجودا في الخارج لا شك في وجوده
والشيخ اخذه كذلك واشار اليه بقوله طبيعة
الامتداد فان الطبيعة تطلق على المأخوذ كذلك
كما مر ولا شك في انه من حيث هو طبيعة شيء
واحد في نفسه مغاير لسائر الطبايع قوله وما لها
من الغنى عن القابل او الحاجة اليه متشابه وذلك
لان الشيء المأخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف
الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد
اختلف لكونه مأخوذا مع امور تقتضي الاختلاف
قوله واذا عرف بعض احوالها حاجتها الى ما تقوم
فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه
ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاته لحيث لها

عام وكلي جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو

الاشارة الى الاولى في قول الشيخ ولان الطبيعة الاصلية

في

كان

ذات كان لها تلك الطبيعة **اقول** اي اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال معرفا لكونها محتاجة الى قابل تقوم تلك الطبيعة فيه عرف انها محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت
قوله لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول **اقول** قد بينا ان الطبيعة تكون باي الاعتبارات مادة وبايها جنسا وبايها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا لانها ليست بموقوفة على ما ينضاف اليها محصلا اياها ولا مادة لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهي اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما تصير نوعا بانضياف معنى العموم اليها فهي وحدها لا تكون نوعا بل تكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشيء الذي يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا في سائر الصور له فكان هذا الكلام جواب عن ايراد نقض لحكم المذكور وهو ان يقال لما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الانسان دون غيره من سائر الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضيا لوجود

القابل

القابل فيما لا انفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة يختلف بالخارجات عنها فهي ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع الخارجات عنها وفي جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة وهي لا يمكن ان تقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة ثم اذا تحصلت بشيء ينضاف اليها ودخل في وجودها المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك الشيء المغير الخارج عنها لم يقتض مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد الشك اولا فان الجسم طبيعة واحدة بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم لازم لها والاشتراك في اللوازم لا يقتضي ذلك وثانيا بان الحكم بحلول بعض الجسمانيات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الاخر والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتضي للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عداه مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود ليس من الطبائع الجنسية والنوعية على ما سيجي بيانه وعن الثاني وعن الاول ان الطبيعة

كالصورة النوعية

الاشتراك في اللوازم وما تقتضي بالوجود الذي يقتضي في الواجب تجرده ... وفي الممكن لا تقتضي

المذكورة تقتضي وجوب الحلول لما مرّ لا الامكان
المحتمل لعدم الحلول والشكوك التي اوردها على
كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشئ في بعض الصور
دون غيرها بخلاف النوعية متعلقة بتنويع اعتبار
الكليات وينحلّ بمراعاة ما ذكرناه فلا فايدة في
التطويل بالاعادة وهم وتنبيه ولعلك تقول
ليس الامتداد الجسماني الواحد يقابل للانفصال
البتة وانه انما ينفصل الجسم المركب من اجسام
بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يقع
بحسب الفروض والاوهام وما يشبهها

قد ذكرنا في صدد النمط ان الاجسام اما مفردة واما
مؤلفة وذكرنا المذاهب في الاجسام المفردة
بحسب الاحتمالات الاربعة وبقي حكم المؤلفة فنقول
من المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام
المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء كذيمقراطيس
وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست ببسائط
على الاطلاق بل انما هي متألفة عن بسائط صغار
متشابهة الطبع في غاية الصلابة وتأليف البسائط
انما يكون بالتماس والتجاور فقط والجسم البسيط
الواحد منها لا ينقسم فكا اصلا وينقسم وهما
للحجة المذكورة ومقاديرها في الصغر والكبر واشكالها
مختلفة وزعم بعضهم ان مقاديرها متساوية
وقد مال الشيخ ابو البركات البغدادي الى مثل

هذا القول

هذا القول في الارض وحده وذكر الفاضل الشارح ان
ذيمقراطيس ذهب ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسائط
كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكى في الفن
الثالث من طبيعيات الشفاء انهم يقولون انها
غير متخالفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد
بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل
الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال
المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب اقليدس
اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في
ذلك وذكر اختلافات كثيرة لا فايدة في ايرادها
وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتي الاجزاء
الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام
الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة
المذكورة في نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي
حجم قابلا للانقسام الوهمي ولكن ليس بواجب
ان يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك
وكانت الحجة المذكورة في اثبات الهيولى مبنية
على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي
فاذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك
بل انما يتصل بالتماس وينفصل بزوال التماس كان
اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا
الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد
الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه اصحاب المذهب

قوله

جسما بسيطا واحدا فان حصل هذا بالك فاعلم ان
القسمة الوهمية والفرضية والواقعة بحسب اختلاف
عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين
كاختلاف محاذيين او موازيين او مماسين
يحدث في المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل واحد
من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع
الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين
منها يصح بين اثنين آخرين فيصح اذن على المتباينين
من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح
بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك
الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين
اقول هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو
باعتبار التشابه المذكور في طباع تلك البسائط
بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما تقتضي
حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد
الوهمي ما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل
وما يقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك
الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك
تشارك جميع هذه الاربعة اما في الامتناع عن
قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولهما والاول
ظاهر الفساد فالثاني حق فان منع لعل البعض
يمتنع عن قبول ذلك بسبب شيء يقارنه قلنا لا
نزاع في ذلك وقد ذهبنا الى ما قلناه في حال الانا

بين المتباينين

من جهة الطبيعة تقتضيه

بلغ

المقصود

٢٢

المقصود ههنا هو امكان طريان الفصل والوصل على
الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة
وذلك يكفينا في اثبات المادة والشيخ قد خص
القسمة الفرضية والتي باختلاف عرضين بالذكر
لان اصحاب المذهب يجوزونها على تلك البسائط
بخلاف الفكية وقسم التي باختلاف عرضين
الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون
بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ما للموضوع
في نفسه وبالاضافي ما للموضوع بحسب قياسه الى
غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان
الجميع مما يجوزونه ثم بين ان كل قسمة من هذه
تحدث اثنينية في المقسوم ويكون بعد القسمة
طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما
قبل القسمة وطباع ما يخرج عنهما مما يوافقهما
في النوع والماهية غير مختلف فيما تقتضيه وانما
قال لطباع كل واحد ولم يقل لطبيعة كل واحد لان
الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل
شيء والطبيعة قد يختص بما يصدر عنه الحركة و
السكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة
ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين
في قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين
في قبول الانفكاك حكم المتباينين قوله الامر الاول

منهما

منهما

اعم من الطبيعة وذلك لان
الطباع ...

قوله

جسما بسيطا واحدا فان خطر هذا ببالك فاعلم ان
القسمة الوهمية والفرضية او الواقعة بحسب اختلاف
عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين
كاختلاف محاذيين او موازيين او مماسين
يحدث في المقسوم اثنينية ما يكون طباع كل واحد
من الاثنين طباع الآخر وطباع الجملة وطباع
الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين
منها يصح بين اثنين آخرين فيصح اذن ما سيأتي
من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح
بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك
الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين
اقول هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو
باعتبار التشابه المذكور في طباع تلك البسائط
بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما يقتضي
حيث كانت شيئاً واحداً غير مختلف فالجزء الواحد
الوهمي ما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل
وما يقتضيه الخارج عن الكل الموافق له في تلك
الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك
تشارك جميع هذه الاربعة اما في الامتناع عن
قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولها والاول
ظاهر الفساد فالثاني حق فان قيل لعل البعض
يمتنع عن قبول ذلك بسبب شيء يقارنه قلنا لا
نزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول به فالحلال انما

بين المتباينين

من حيث الطبيعة يقتضيه

بلغ

المقصود

المقصود ههنا هو امكان طريان الفصل والوصل على
الاجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة
وذلك يكفينا في اثبات المادة والشيخ قد خص
القسمة الفرضية والتي باختلاف عرضين بالذكر
لان اصحاب المذهب يجوزونها على تلك البسائط
بخلاف الفكية وقسم التي باختلاف عرضين
الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون
بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ما للموضوع
في نفسه وبالاضافي ما للموضوع بحسب قياسه الى
غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان
الجميع مما يجوزونه ثم بين ان كل قسمة من هذه
تحدث اثنينية في المقسوم ويكون بعد القسمة
طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما
قبل القسمة وطباع ما يخرج عنهما مما يوافقهما
في النوع والماهية غير مختلف فيما يقتضيه وانما
قال لطباع كل واحد ولم يقل لطبيعة كل واحد لان
الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل
شيء والطبيعة قد يختص بما يصدر عنه الحركة و
السكون فيما هو فيه اولاً وبالذات من غير ارادة
ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين
في قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين
في قبول الانفكاك حكم المتباينين قوله اللهم الا ان

منها

منهما

اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع

زايل

عايق مانع خارج عن طبيعة الامتداد لازم او
قوله وهو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع عن
قبول الفصل والوصل لسبب خارج عن طبيعة
الامتداد مقارن له ويكون لازما كما في الفلك
و زايلا كما في الاجسام الصغيرة الصلبة وكانه
جواب لسؤال منهم هكذا اليس جزؤ الفلك
متصلا عندكم بالجزؤ الاخر منه مثلا ومنفصلا عن البعض
ولا يجوزون انفصال الجزئين منه واتصالهما
بالبعض مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد
فلم لا يجوزون مثل ذلك في البسايط المذكورة
فيقال له انما نذهب الى ذلك لمانع وهو ان
الصورة الفلكية اعني النوعية امر مقارن
للامتداد الجسماني مانع اياه عن قبول الانفصال
والاتصال بالغير وانتم فرضتم البسايط متشابهة
الطبايع فاذن لا مانع لها من حيث هي عن الانفصال
والاتصال قوله ولعل هذا العايق اذا كان لازما
طبيعيا كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص
نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه
وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعاق
عن ذلك عايق لازم طبيعي فانه لا يوجد للاشخاص
المحتملة ان يكون لذلك النوع الا في شخص واحد
وكيف يوجد اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع

بين
تنبيه
اثنينية ولا كثرة لاشخاص ذلك النوع

اثنينية ولا كثرة والعايق
تعرض بل يكون نوعه في
شخصه اي لا يوجد لذلك
النوع م

والعايق عنه لازم طبيعي قوله معناه ان كل نوع مادي مستلزم
لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل
ان يتعدد اشخاصه في الوجود اي لا يكون في
الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى ان نوعه
في شخصه وذلك لانه لو وجد منه شخصان لكانا
متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما
قابلا للانفصال الانفكاكي الحاصل بينهما مع وجود
المانع عنه هذا خلف وهذا حكم نافع في العلوم
الطبيعية قد انجر الكلام اليه ذكره اثناء حل هذه
الشبهة وذكر الفاضل الشهابي ان حجة الشيخ مبنية
على ان الاجسام متساوية في الماهية وهو ممنوع
لما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى
حجته على ما سلموه من كون البسايط متساوية في
الطبع واعترض ايضا بان الامتدادات الجسمية
غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال
فهي امور متشخصة ولعلها يمنع الماهية المشتركة
عن فعلها وجوابه انه انا سلمنا ان وقوع الاختلاف
بسبب الموانع ممكن واوردوا اعتراضات اخر تجري
مجرى هذين وقوله تنبيه وكل نوع يحتمل ان يكون
له اشخاص كثيرة فعاق الى فعله والعايق عنه
لازم طبيعي هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ
ويوجد في بعضها مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه
وفي بعضها بلا ترجمة ويشبه انه كان حاشية فالحق به

كلي
ذكره
واعتراض
اقول

في المتن سهواً وذلك لانه تقرير المسئلة المذكورة ومعناه
ظاهر قال الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما
ان يكون نفس تصورها مانعا من الشركة واذن
لا يحصل منها الا شخص واحد او لا يكون واذن
يكون تشخص الشخص الذي يحصل منها في الوجود
زايدا على الماهية فذلك الزائد ان كان لازما
لم يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل الانفكاك
والا يلزم التخلف وفي مصدر هذه القسمة نظر
لان الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها
مانعة من الشركة الا اذا عنى بالماهية غير ما اصطلح
عليه تذنيب اليس قد بان لك ان المقدار من
حيث هو مقدار والصورة الجرمية من حيث هي
صورة جرمية مقارنة لما يقوم معه ويكون صورة
فيه يكون هيولاها وشيا هو في نفسه لا مقدار
ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى
فاعرفها ولا تستبعد ان لا يتخصص في بعض الاشياء
قبولها لمقدار معين دون ما هو اكبر او اصغر منه
اقول يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف
الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة
تفريع على اثبات الهيولى واذ لم يكن من بيان
مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها تنبيها
والمشهور عند الجمهور ان العظم لا يصير صغيرا
الا اذا كان اجزاوه منتفشة فتندمج او تتخلل بعض
منتفشا

الاجزاء

الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس وغير
هذين الوجهين عندهم مستبعد جدا فالشيخ
ازال هذا الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير
متقدرة في نفسها كون المقادير اليها متساوي
النسب فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير
عليها فيصير العظيم صغيرا وبالعكس وهذا لا
يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى
الفلك ايضا بهذه الصفة مع امتناعها عن التخلي
عن مقداره المعين بسبب تقارنها بل يفيد
التجويز وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ
ولا تستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان لا
يتخصص في بعض الاشياء ويوجد في بعض النسخ
بعد قوله ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي
الهيولى الاولى قيدها بالاولى لان مادة
كل مركب يكون هيولاه وان كان جسما اشارة
يجب ان يكون محققا عندك انه لا يمتد بعد
ملاء او خلاء ان جاز وجوده الى غير النهاية
اقول هذه مسئلة تناهي الابعاد وهي من اصول
المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضا مقدمة المسائل
اخر منها مسئلة اثبات محدد الجهات كما
سيأتي بعد وهي ايضا من الطبيعيات ومنها
مسئلة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها
اعني المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد

بلغ

الطبيعة ولبيان هذه المسئلة اوردها ههنا
وقد دل بقوله يجب ان يكون محققا عندك على
انها احدى المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح
لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى
والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع
انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان صورته
هذه كل جسم متناه وكل متناه متشكل فالجسمية
لا ينفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع
المادة فالجسمية لا ينفك عنها وهذه حجة عول
عليها افلاطن في ان الابعاد لا تفارق المادة
فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من مقالة
الهيئات الشفاء انه ليس يجوز ان يكون بعد
قايم لا في مادة لانه اما ان يكون متناهيا او غير
متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه
محال واذا كان متناهيا فانحصاره في حد محدود
وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج
لا لنفس طبيعته ولن ينفعل الصورة الا بمادتها
فيكون مفارقة وغير مفارقة هذا محال ثم قال
وهذه المسئلة اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية
على اربع مقدمات الاولى الابعاد الغير المتناهية
لو لم يكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة
امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما
يتزايد كساقي مثلث ممتدان الى غير النهاية الثانية

انه يجوز ان

انه يجوز ان يفرض يوجد بينهما ابعاد متزايدة بقدر واحد
من الزيادات مثلا يكون البعد الاول ذراعا
والثاني زايدا عليه بنصف ذراع والثالث زايدا ايضا
على الثاني بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي ان يكون
الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد بينهما
المشتمل على تلك الزيادات غير متناه في الطول
الا ترى انا اذا نصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه
اصلا وزدنا عليه النصف الاخر ثم نصفنا النصف
الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع
بحسب الفرض بسبب احتمال كل مقدار الانقسامات
الغير المتناهية فالزيادات التي يمكن ضمها
الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد لا الى نهاية
مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول المنصف
فثبت ان هذه الزيادات اذا كانت يتناقص لا يلزم
من كونها غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه
اما اذا كانت بقدر واحد وكانت مترايدة فالمطلوب
حاصل ولما كان المثل موجودا في الزايد اختار الشيخ
المثل الذي لا يبنا في حصول الزايد الثالثة انه
يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد
المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون
هناك امكان زيادات على اول تفاوت بغير
نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها
مع المزيد عليها قد توجد في واحد فكل بعد اخذته

وجلت جميع الزيادات التي دونها موجودة فيه ونرجع
الى المتن فنقول انما قيد الخلاء في صدد الفصل بقوله
ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا
يصح نصفه بكونه متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت
وجوده لكان متناهيا قوله والا فمن الجايز ان يعرض
امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد لا يزال
البعد بينهما يتزايد هو بيان المقدمة الاولى
قوله ومن الجايز ان يفرض بينهما ابعاد يتزايد
بقدر واحد من الزيادات اشارة الى مقدمة
الثانية وقوله ومن الجايز ان يفرض بينهما مثلا
الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات
على اول تفاوت بغير نهاية اشارة الى
~~الرابعة قال ثم شرع~~ الثالثة قوله ولان كل زيادة
توجد فانها مع المزيد عليه قد يوجد في واحد اشارة
الى الرابعة قال ثم شرع في تركيب الحجة عنها قوله
واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد
يشتمل على جميع ذلك الممكن شروع في الحجة ومعناه
كل واحد من زيادات يمكن وجودها فانها يمكن
ان يشتمل عليها بعد وبين هذه القضية بقوله
والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان قوله ويحتمل
ان يكون قوله واية زيادات امكنت متعلقا
بما جعل مقدمة رابعة اي واية زيادات امكنت
اذا اخذت معا فانها ايضا يكون موجودة مع

المزيد

المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون
هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية
معللة بقوله ولان كل زيادة فيكون هذه الفاء
جوابا لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولان
كل واحد من الزيادات وكل مجموع منها موجود
في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد مشتمل على
مجموع الزيادات الممكنة الغير المتناهية وعلى
الوجه الذي فسره الشارح لا يكون للام المعلل
في قوله ولان معلل ولا لايراد لفظ ان وجه
قال وتركيب البرهان ان يقال اما ان يكون
هناك بعد واحد مشتمل على الزيادات الغير
المتناهية او لا يكون والثاني باطل لانه لا يخلو
اما ان يوجد بين الامتدادين بعد لا يوجد فوقه
بعد آخر او لا يوجد والاول يوجب انقطاعهما
مع فرض اللاتناهي وهو باطل والثاني يقتضي
ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد
آخر فاذن صدق على كل زيادة انها حاصلة
في بعد غيره ومتى صدق على كل واحدة
انها حاصلة في غيره صدق على المجموع انه
حصل في بعد فاذن وجب ان يفرض بين المتباعدين
بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية مع
كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف ثبت ان
القول بلا نهاية الابعاد يودي الى اقسام كلها

بابطاله لان جميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة
واحدة وهي قولنا لما كان كل واحدة من تلك
الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون الكل
حاصلا في بعد فان للمطالب ان يطالب عليه
بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان
استتم البرهان والا سقط واقول انه لم يجعل
كون الكل حاصلا في بعد معللا بكون كل واحد
حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل
واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا
في بعد والفاضل الشارح لما جعل قوله واية زيادات
امكنت غير متعلق بالمقدمة الا بعد تحصيل من
تفسيره المذكورة ونظم البرهان على وفق تفسيره
مقدمة غير جلية واما على الوجه الذي فسرناه
فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع من مجموع
في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية
مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد ثم
لما كانت هذه القضية غير بينة قصد اثباتها
بابطال نقيضها وهو قوله والا فيكون امكان
وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان
قال المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم
بعد يشتمل على جميع الزيادات والمعنى انه لو لم يوجد
بعد يشتمل على تلك الزيادات لوجب ان يكون
هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات في
بعد

اعني الحكم بوجود بعد يشتمل
على جميع الزيادات ٣٣

بعد اخر وحينئذ فلا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون
امكان الابعاد المفترضة بينهما محدودا بحد معين
لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه قوله فيكون
انما يمكن وجود المشتمل على محدود الذي في القوة اقول
يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد مشتمل الا على
محدود من جملة غير المحدود الا على عدد محصور
متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التي هي
موجودة بالقوة قوله فيصير البعد بين الامتدادين
محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم
اي اذا كان لا امكان الابعاد التي يفرض بينهما
نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد
ما هو اعظم منه قوله وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان
ولا ينفذان بعده اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد ما هو
اعظم منه فقد وجب انقطاعهما قوله والا امكنت
الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة
غير المحدود وذلك محال اي ان لم ينقطع الامتدادان
فقد يوجد بعد اعظم ما فرض انه اعظم الابعاد وحينئذ
يوجد بعد يشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التي
فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وهو محال
فقوله وهو ذلك المحدود اي اكثر ما يمكن هو ذلك
المحدود بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة
ذلك انه لو لم يصر بعد واحد مشتملا على
الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين

من جملة غير المحدود ٣٣

اقول

مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتمادا على
فهم المتعلم قوله فتبين ان يكون هناك امكان ان
يوجد بعد بين الامتدادين الا وليس فيه تلك الزيادات
الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين
حاصرين معناه ظاهر قال فان قيل الحجة مبنية على
فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع فرض
تناهي الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان
لا بعد الا وفوقه بعد فلا بعد هو آخر الابعاد فاذن
دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد
اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا
الابعاد غير متناهية لم يمكن ان يشار الى بعد واحد
يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية
ولكن ذلك خلفا لا يضر انا نقول القول اما ان
يكون بعد مشتملا على جميع الزيادات او لا يكون
فان كان وجب ان لا يكون بعد اخر فوقه لانه لو كان
بعد فوقه لما كان هو مشتملا على زيادة البعد
الذي هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات
وان لم يكن هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات
كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه وجب
ان يكون اخر الابعاد اذ لو لم يكن اخر الابعاد لكان
فوقه بعد اخر ولكان ذلك الفوقاني مشتملا عليه وقد
فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك
المذكور مؤكد لهذه الحجة اقول هذا القسم الاخير الذي

ثم الذي هو غير مشتمل عليه ح

لانا
نقول ...

فمن فرض

فرض فيه وقد ذكر هذا الفاضل في اجوبة اعتراضات
شرف الدين محمد المسعودي هذا المعنى بعبارة
اخرى وهي ان كل واحد من الزيادات الغير
المتناهية اما ان يكون حاصلا في بعد آخر فوقه
او لا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة في بعد آخر
كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد آخر فلا
يكون فوق تلك الزيادة بعد اخر اذ لو كان لكانت
تلك الزيادة موجودة فيه فحينئذ قد انقطعا
فكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها
حاصلة في الغير فاما ان يكون الكل حاصلا في بعد
او لا يكون لا جائز ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد
العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع
فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع
تلك الزيادات الى البعد العاشر فظهر ان تلك
الزيادات باسرها موجودة في بعد واحد وذلك
محال من وجهين الاول ان ذلك البعد غير
متناه مع كونه محصورا بين حاصرين الثاني ان البعد
المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد آخر
فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه
وان لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادان
فالقول بلا نهاية الامتدادين يفضي الى اقسام كلها
باطلة والغرض من ايراده ان تالي المتصلة المذكورة
اعني وجود بعد لم يشتمل عليه بعد اخر لا زم هاهنا

المتصلة
البعد غير مشتمل على الجميع
غير واضح اللزوم فان تطرق
خلل الى هذا الكلام فانما
يكون منه ح

ومحال ح

ح

لعدم حصول جميع الزيادات فى بعد وههنا لعدم
كل زيادة فى بعد فصارت هذه المتصلة واضحة اللزوم
بخلاف تلك وانما بقى الالتباس ههنا فى استلزام
كون كل زيادة حاصلة فى بعد لكون الكل حاصلا فى
بعد على ما مر ذكره فهذا ما يمكن ان يقال فى هذا
الموضع وانما اقتفينا كلام الفاضل الشارح لانه بذل
المجهود فيه قوله وقد يستبان استحالة ذلك من وجوه
اخرى يستعان فيها بالحركة او لا يستعان ولكن
فيما ذكرناه كفاية اقول الوجه الذى يستعان فيه بالحركة
هو المبنى على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز
لخط غير متناه يجب ان يسامته بعد الموازاة بحركة الكرة فيلزم
ان يوجد فى الخط اول نقطة يسامتها القطر وكل
ان يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم
الخلف والوجه الذى لا يستعان فيه بالحركة هو المبنى
على تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه دون
الاخرى على ما يبقى منه بعد ان يفصل من الجهة التى
يتناهى فيها قدر ما منه وبيان امتناع تساويهما
لامتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع التفاوت
فى الجهة التى تناهيا فيه لفرض التطبيق فيلزم الخلف
من وجوب تناهيهما فى الجهة التى كانا غير متناهيين
فيها وهما مشهوران اشارة فقد بان لك ان
الامتداد الجسمانى يلزمه التناهى فيلزمه الشكل
اعنى فى الوجود اقول يريد بيان امتناع انفكاك
الصورة

الصورة الجسمية عن الهيولى فبين اولا لزوم الشكل
الصورة بتوسط التناهى ثم بنى البرهان عليه اما
بيان الاول فهو ان الشكل وان قيل فى تعريفه
انه ما احاط به حد او حدود لكنه اذا حقق كان
ماهيته من الكيفيات المختصة بالكميات والحد فى
هذا الموضع هو النهاية فكان المفهوم من الشكل
هو هيئة شئ يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة
كالكرة والمضلع من جهة احاطتها به فاذن الشئ
المتناهى يلزمه ان يكون ذا شكل والامتداد الجسمانى
متناه فهو ذو شكل وهذا معنى قوله فقد بان لك
ان الامتداد الجسمانى يلزمه الشكل وفايدة قوله
اعنى فى الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل
من حيث ماهيته لانه يمكن ان يتصور غير متناه و
لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه فى الوجود
لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه قوله فلا يخلو
اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن
نفسه او لحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل
موثر فيه او يلزمه بسبب الحامل والامور التى تكتنف
الحامل قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال
لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون لنفسها او لما
يكون حالا فيها او محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا
وهذه قسمة منحصرة بل فى الاقسام محذوف لظهوره
وذلك لان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس

الجسمية في اقتضاء ما تقتضيه وان لم يكن لا تما
ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعني التشكل وباقي
الاقسام مذكور اقول كلام الشيخ مشعر بان
الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم التشكل للجسمية
اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة
وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون بمداخلة
المادة ولواحقها في ذلك اللزوم والاول اما
ان يكون لنفس الجسمية او لشيء غيرها وهما القسمان
الاولان قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه
فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان تربيع
القسمة وحذف احد الاقسام مما لا حاجة اليه
وهو مطابق للمتن قوله ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه
لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات
وهيئات التناهي والتشكل وكان الجزء المفروض
من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته اقول هذا اول
الاقسام وهو ان يكون التشكل قد لزم الامتداد
عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنف
المادة من اللواحق كالفصل والوصل وسائر ما
يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد
هذا القسم بلزوم التشابه اولا في نفس المقادير
وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل
والوصل والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة
المقتضية لذلك وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن

غيرها ثم

غيرها ثم فيما المقادير وهو هيئات التناهي والتشكلات
وانما قال هيئات التناهي ولم يقل التناهي لان
التناهي والتشكلات لا اختلاف فيه والفرق
بين هيئات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط
والمركب وذلك لان هيئة التناهي امر يعرض
للشيء المتناهي والتشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك
العارض من ثم الشيخ قال وحينئذ يجب ان
يلزم كل جزء يعرض من الامتداد ما يلزم الكل
من المقدار وتوابعه فيكون لو فرض القليل الكثير
منه واحدا اي لو فرض اقل قليل من الامتداد
لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه
واذن لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا
الكثرة والغرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية
في الاصل بان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما
لا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم الخ
من جهة تشابه احوالهما بعد الفرض وذلك لان
اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير في الامتداد
لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان الحاصل
اللازم في هذا القسم شيء واحد وهو عدم التغاير
في الاجسام وما اعتبره الشيخ عنه لوازم للايضاح
والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسماني في هذا
القسم مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة
والتركيب وقبول الانقسام والالتيام والكلية

والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو
عليه في الوجه الاول الا انه اسقط منه اسم المادة
وجزم التلفظ به توا فقط فيه وفسر قول الشيخ
بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها
تشابه المقادير والثاني تشابه الاشكال والثالث
تشابه الجزء والكل في كل اعراضها على ان كل واحد
منها مخ براسه ثم امعن في الاعتراض على كل واحد
ببيان امكان الاختلافات العايدة الى العوارض
المادية المذكورة واطنب القول فيه بما لا يحمله
الناظر فيه الا على سوء فهم قايله حاشاه عن ذلك
واذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهرا مما قررناه
فلا فايدة في ايرادها قوله ولو لزم ذلك بسبب فاعل
مؤثر وهو منفرد بنفسه لكان المقدار الجسماني
قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل
وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد بانت استحالته
هذا اقول هذا هو القسم الثاني من الثلثة وهو
ان يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني بسبب
فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد متفرد
بنفسه عن المادة وعلا فرض المادة من اللواحق
وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد
الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل
والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا تتصور الا
بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض
وذلك

وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر بالجملة
لا يمكن ان تحصل الاختلافات المقدارية والشكلية
عن فاعلها في الامتداد الا بعد كونه متاتيا لان ينفعل
وتكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة
فاذن حصولها يقتضي كونه ماديا وقد فرضناه منفردا
عنها هذا خلف وما اورد الفاضل الشارح هاهنا وهو
ان كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضي كونه قابلا للفصل
والوصل لان الاشكال قد يختلف من غير انفصال
الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكيلات المختلفة
ليس بقادح في الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال
مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم
الانفعال بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال
ومعلوم ان اشكال الشمعة لا يمكن ان يتبدل الا بعد
امكان انفعالها واعلم انه الزم المحال في القسم الاول
بجميع الوجوه العايدة الى الفاعل والى القابل جميعا
وفي هذا القسم بالوجه العايد الى القابل فقط
قوله فبقي انه بمشاركة من الحامل اي ظاهر فساد
القسمين المذكورين تعين كون هذا القسم حقا
ويوجد في بعض النسخ بعده فللهيولى اذن تاثير في
وجود ما لا بد للصورة في وجودها منه كالتناهي والتشكل
وهذا نتيجة البرهان المذكور وثبت منه احتياج
الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها الى الهيولى
لا في ماهيتها فاذن هي لا تنفك عن الهيولى وذلك

هو المطلوب وهم واشارة او لعلك تقول هذا

ايضا يلزمك في اشياء اخر فان الجزؤ المفروض من

الفلك ليس له شكل الفلك ثم تقول ان الشكل

مقتضى طباعه وطبع الكل واحد اه هذا شك

على ما ابطل به القسم الاول من الثلثة المذكورة في

الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون

سبب لزوم الشكل الامتداد المنفرد عن القابل

هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة

واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا

ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزؤ واحدا ثم انكم

تذهبون الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي

هو في الجزؤ والكل واحد فاذ جوزتم اختلاف الشكل

في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون

مثله في الامتداد المذكور فقوله وهذا ايضا اشارة

الى قوله في الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض من مقدار

ما يلزم ما يلزم كله ونبه بقوله اشياء اخر على ان هذا

الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط

اذا تخالف احكام الجزء والكل فيها كالارض المخالفة

لبعض اجزائها في توسط الاجرام وقيد الجزء

بالمفروض لان البسيط انما يأخذ وجد جزؤه عند تحلل

المركب ويكون تجزيته لاحد الاسباب المذكورة فاذن

وجب تقييده بالسبب ولما كان الفرض اعم اسبابه

خصه بالذكر قوله فنقول للذي يريد ان يفرق بين الصورتين

بما يقتضي

بما يقتضي لزوم المحال المذكور في احدهما دون الاخرى

وتقريره مجملا ان الفلك له مادة قد عرض لها بسببها الكلية

والجزئية وفاعل اوجب حصول المقدار والتشكل

فيها فصيرها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما

يفرض جزء له بعده مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء

كالكل اما ادام الجزء جزءا والكل كلا فاما الامتداد

المنفرد عن المادة فلا يتصور لجزء ولا لكل فضلا

عن سائر عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاف ولا

تغاير فاذن ليس حكم الفلك وما يجري مجراه قوله

ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت

لهيولاه تلك الجرمية ولم يكن ذلك لها عن نفسها لامتناع كون الفاعل ما بلا

او عن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب

ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزوا اما

للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل صورة الكل

قوله ... معناه ان الشكل حصل للفلك

عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولا تلك الصورة

الجسمية المعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي

لزمها ولم يكن الشكل له عن نفس هيولاه ولا عن

صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة النوعية

للفلك والقوة اسم لمبدأ التغير من شي في غيره

من حيث هو غيره والطبيعة تطلق على معان متناسبة

متباينة والمراد ههنا هو الذات نفسه او ما يصدر

عنه الفعل بذاته فطبيعة القوة هي ذات الشي الذي

يصدر عنه التغيّر الذاتي في غيره او المصدر الذاتي
الشئ الذي يصدر عنه التغيّر في غيره ثم قال فلما
وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل
وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك
الصورة والشكل للهيولى ان لا يكون صورة الكل
ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة
الكل جزءاً له وقد وجب ذلك لكونه بالفرض جزءاً
للكل بعد حصول صورة الكل اي لما اوجبت الصورة
النوعية للهيولى الامتداد المعيّن والشكل المعيّن
اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثلها
لكونه جزءاً حادثاً بعد الكل وقد اختلفت النسخ
ههنا ففي بعضها تكرّر لفظ صورة الكل احديهما
مخفوضة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة
لكونها فاعلا لقوله لا يكون ومعناه للجزء صورة الكل
بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفي بعضها
لم تتكرّر لفظ صورة الكل ويكون فاعل قوله
لا يكون ضمير يعود الى لفظ ذلك في قوله فلما
وجب لها ذلك يعني الشكل المقدّم ذكره ويجوز ان
يكون فاعل قوله لا يكون هو ما في قوله ما للكل ويكون
على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى الذي
قوله فهذا له عن عارض ومانع وبسبب مقارنة
ما تقبل تلك الصورة ويحملها ويتجزأ بها اقول اي
هذا الحال للفلك عن عارض وهو معنى الكل والجزء

المضاف

لا يكون

بلغ

المضاف احدهما الى الآخر ومانع وهو كون الجزء جزءاً مفروضاً
بعد حصول صورة الكل فان هذا المعنى هو المانع
له عن قبول ما تقتضيه السبب المذكور وبسبب مقارنة
المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة اياها المتجزئة
معها بطل بان الانفصال عليها قوله واما المفارقات
لو انفرد ولم يكن هناك شئ يوجب شيئاً الا طبيعة
المفارقة وتلك الطبيعة هي واحدة لم تصر كلاً وغير
كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة
ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيئاً معيناً
مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس
يمكن ان يقال ههنا لحقها من غيرها شئ بحسب امكان
وقوة ما او نصلوح موضوع لحقها سابقا ثم تبع ذلك
ان صار ما هو كالجزء مخالفة اقول يريد ان المفارقات
لو انفرد لم يكن الكلية والجزئية اصلا فضلا عما يلزمها
لان النفس طبيعة واحدة فلا يقتضي الاختلاف هناك
بالكل والجزء وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة
فاذن لا اختلاف هناك وتختلف النسخ ههنا ففي
بعضها هكذا لم تصر كلاً وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من
نفسها ولا من مقارنة قابل وهي اصح وفي بعضها
الا من نفسها لا من علة ولا من مقارنة قابل وبعلة
لم تصر كلاً وغير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل
المتقدّم الا من نفسها لانه لا علة ولا قابل هناك
والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق

علة ولا من

الاختلاف ثم قال فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها شيء
من غيرها يعني الفاعل ثم قال بحسب امكان وقوة
ما يعني المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه
صورة ثم قال او صلوح موضوع الذي يحتاج المقدار
والشكل اليه لكونهما عرضين وقيده بقوله ههنا لان الفلك
فيه فاعل هو الصورة النوعية ومادة هي هيولاه
وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك اللحوق ان
خالف الجزء فيه للكل واعترض الفاضل الشارح بان
تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية بالمادة
غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتحدتا كانت
الصورة وجزؤها حالين في محل واحد ولم يكن
احدهما اولى بالكلية من الاخر وان تباينتا كانت
المادة متخالفة في الكلية والجزئية وحينئذ ان احتاجت
الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة ايضا
يتخالف فيهما من غير احتياج الى المادة فان قيل
تقدم الصورة في الوجود والحلول على جزئها سبب
لكونها اولى بان يكون كلا منه قلنا فليكن تقدمها
في الوجود سببا في التفرد عن المادة والجواب ان
المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بنفسها من
الصورة والاعراض المادية بها كالزمان الذي
يقتضي التقدم والتاخر لذاته وتصير الاشياء متقدمة
ومتاخرة بسببه على ما سياتي بيانه فلذلك احتاجت
الصورة في احوالها الى المواد ولم تحتج هي الى غيرها

تنبيه

تنبيه هذا الحامل انما له الوضع من قبل اقتران الصورة
الجسمية ∴ يريد بيان ان كون الهيولى ذات
وضع امر لا يقتضيه ذاتها بل انما تستفيده من الصورة
الجسمية وهذه مسئلة يبتني عليها البرهان على
امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية
وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة
الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع
والقسمان باطلان اما الاول فلانه مناف للحكم
المذكور واما الثاني فلما ذكره فيما يتلو هذا
الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشيء
بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها ما للشيء
بحسب نسبة بعض الاجزاء الى بعض ومنها
هي المقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول
والمعنى ان الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى
ذات وضع ويتبين منه انها هي التي يفيد تشخص
الهيولى وتعينها على ما سياتي بعد قوله ولو كان
في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذا
حجم اي لو كان للحامل وضع وهو قائم بذاته خال عن
الصورة فلا يخلو اما ان يكون منقسما على الاطلاق
وفي جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما في جميع
الجهات كان بانفراد ذاته عن الصورة جسما ذا حجم
وقد كان حاملا للحجم هذا خلف قوله او غير منقسم
كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة وهذا هو القسم

اقول

الذى لا يكون الحامل منقسما على الاطلاق فغير منقسم
يريد به ان الحامل ان كان بانفراده ذا وضع وكان
غير منقسم كان بانفراده مقطع منتهى اشارة
وذلك لان الاشارة امتداد يبتدى من المشير
وينتهى الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم
فى جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم فى تلك الجهة
لكان وراء المقطع شئ من المشار اليه فاذن لا
يكون المقطع مقطعا وكل مقطع اشارة هو ذو وضع
غير منقسم وكل ذى وضع غير منقسم فهو عند اشارة
يمتد اليه ولا يتجاوزه يكون مقطعا لها وهذا هو المراد
من قوله او غير منقسم كان فى حد نفسه مقطع منتهى
اشارة قوله نقطة ان لم ينقسم البتة او خطا او
سطحا ان انقسم فى غير جهة تلك الاشارة اى ذلك
المقطع لا يخلو اما ان لا ينقسم فى جهة اخرى او ينقسم
والثانى لا يخلو اما ان ينقسم فى جهة واحدة او
فى جهتين فكان الحامل على التقدير الاول نقطة و
وعلى التقدير الثانى خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل قسما
آخر لان الابعاد الجسمية ثلثة واذا فرض احدها
ماخذ الاشارة لم يبق له الا اثنان فالحاصل ان الهيولى
لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت اما نقطة
او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها
باطل وبطلان كونها احد هذه الاشياء يتبين من تصور
ماهياتها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة

عطف على قوله وهو منقسم

فرض

الذوات

الذوات قابلة للانفصال تكون محتاجة الى حامل فهى
غير الحامل والنقطة لا يمكن ان يكون الا حالة فى غيرها
والا لكانت جزءا لا يتجزى والحامل لا يكون حالا فهو
ليس بنقطة ولوضوح هذه المعانى لم يتعرض الشيخ
لبيانها ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا
الى مقدمة تنبيه فلو فرضنا هيولى بلا صورة
وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت
ذات وضع مخصوص فليس يمكن ان يقال ان ذلك
لان الصورة لحقتها هناك ؞ يريد بيان امتناع
حلول الصورة فى الهيولى المجردة عنها وبه يتبين
القسم الثانى من البرهان المذكور فى الفصل
المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية
وكانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة
لحقتها وصارت حينئذ ذات وضع بالضرورة
لامتناع وجود جسم غير ذى وضع لكان لا يخلو
اما ان لا يحصل الهيولى فى موضع من المواضع او
يحصل فان حصلت فلا يخلو اما ان تحصل فى جميع
المواضع او فى بعضها دون بعض والاول والثانى
من هذه اقسام محال لان بديهة العقل والثالث
ايضا محال لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى بها
من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى كانت
متساوية النسبة الى جميع المواضع كان حصولها

اشاره

فى ذلك الموضع دون غيره ترجيحاً لاحد الامور المتساوية
من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان اولى
بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان تلحقها
الصورة او حصلت بذلك فهذان قسمان
وهما ايضا محالان مع ان لكل واحد منهما نظيرا
فى الوجود والشيخ اوردهما واورد نظيرهما وبين
الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام
المحالة بالبديهة للايجاز قوله فليس يمكن ان يقال
ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان
يقال لو كانت فى صورة توجب لها وضعا هناك
او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة
الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة
بحسب هذا الفرض اقول هذا بيان امتناع القسم
الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع
فبان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة
كانت غير متعلقة بالموضع الذى حصلت فيه مع
الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك اى حصوله
فى ذلك الموضع انما كان لان الصورة انما لحقتها
هناك وذلك لان الهيولى لم تكن هناك ولا فى
موضع اخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى
نظيره فى الوجود وهو ان يكون الهيولى فى صورة
توجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا فى
موضعه

وضعا
موضعه الطبيعى فان صورته الهوائية توجب لمادته
هناك او كان قد عرض لها وضع هناك كجزء
من الهواء ايضا اخرج بالتغيير من موضعه الى
الموضع الطبيعى للماء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت
صورة الجزئين لسبب ولحقت صورة الماء بمادتها
هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها فى
موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى بها والاو
لوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة
السابقة والاحوال العارضة فيها ثم اشار بقوله
وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا
الفرض الى الفرق المذكور قوله وليس يمكن ايضا
ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا
من الاوضاع الجزئية التى يكون لاجزاء كلى واحد
مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال فى الوجه الذى
ذكرناه من تخصيص وضع جزئى بسبب لحوق الصورة
وهناك وضع جزئى لحوقا تخصيص قرب المواضع
الطبيعية من ذلك الموضع ~~الطبيعى من ذلك الوضع~~
كالجزء من الهواء يصير ماء يكون موضعه الطبيعى
متخصصا بسبب موضعه الاول وهو اقرب مكان
طبيعى للمياه مما كان موضعا لهذا الصائر ماء وهو هواء
وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة اقول وهذا
بيان امتناع القسم الثانى وهو ان يحصل الاولوية
بعد ان يلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه

وبين نظيره في الوجود اما بيان الامتناع فهو بيان
تساوي نسبتها الى جميع المواضع التي يقتضيها
الصورة التي تلحقها فهي اذن تكون متساوية النسبة
اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وحينئذ يستحيل
حصولها متعينة لها وضعا مخصوصا من الاوضاع
الجزئية التي تكون لاجزاء كلي واحد مثلا كاجزاء
الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا
يقال الصورة النوعية التي تقارن الصورة
الجسمية على ما سنذكرها انما يقتضي تعين الموضع
لكون كل صورة نوعية مقتضية لحيز مخصوص دون
غيره وذلك لان للحيز الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول
الهيولى مع الصورة في احدها دون غيرها يقتضي
اولوية فلاجل هذا خص الغرض بالقيد المذكور
ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال في الوجه الذي
ذكرناه الى نظيره في الوجود وذلك الوجه هو المثال
الاول الذي كان الوضع السابق واجبا لا عارضا
بحسب الصورة السابقة اعني في الجزء من الهوا
الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد
الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة المائية
فيه وانما لم يقصد جزءا اتفق منه بل قصد الجزء الذي
هو اقرب الاجزاء المائية الى الموضع الاول فتخصص
ذلك الموضع حال السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق
الصورة وهناك وضع جزئي اي بسبب لحوق الصورة حال

ان يقال ان الصورة ... في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ان

تعين

اي الموضع الجزئي اي بسبب الوضع

وجود

٣٦

وجود وضع جزئي هناك فههنا سببان احدهما
الصورة المائية وهو سبب لقصد الموضع المائي
مطلقا والثاني الوضع السابق وهو سبب لتخصص
الموضع الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله واما
لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة الى الفرق
بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول
وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة
وتبين من ذلك ان حلول الصورة في الهيولى
لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة
عقيب زوال السابقة واعلم ان فايدة ايراد النظير
سد باب ايراد المعارضة بهما وذلك لان الحكم
بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة لاقتضائه
الحصول في موضع مع عدم اولوية احد المواضع
به يمكن ان يعارض بالكون الذي هو حلول صورة
جديدة في الهيولى والكاين يقتضي لا محالة الحصول
في موضع فالوجه في تخصصه باحد المواضع هو الوجه
في تخصص الهيولى المجردة به ثم ان اجيب بان المخصص
هو الوضع السابق حاصل ثمة وغير حاصل ههنا
عورض بان الصورة الكاينة الجديدة تقتضي الحصول
في احد اجزاء مكانها الطبيعي لا بعينه مع ان نسبتها
الى الجميع واحدة فالوجه في تخصصها باحدها هو
الوجه في تخصص الهيولى المجردة باحد الاحياز الكثيرة
فيجاب بان الوضع السابق ايضا يفيد تخصص اقرب

الاجزاء منه بذلك وههنا اذ ليس وضع سابق فلا
تخصص وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اول
الاشكال لبين هو ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه
باحدى الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها
فلم لا يجوز ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهي
وان كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها
يحصل في احد الاحياز واجاب عنه بكون كل صورة
نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى في قبول
اللاحقة والهيولى الخالية عن الصور ليست كذلك
فظهر الفرق اقول هذا اشكال برأسه ليس في الكتاب
منه عين ولا اثر واما تشكيكه بتجويز اتصاف الهيولى
في حال تجردها باوصاف متعاقبة يقتضي احدها
تخصصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة
فيها فليس بشيء لان الهيولى الموصوفة بتلك
الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة
وان لم تخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع
الاوضاع واحدة تذنيب فاحدس من هذا ان
الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية وفي نسخة
الجسمانية وفي نسخة الجرمية ذكر الفاضل الشارح ان
الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة
كانت بانها حال الانفكاك اما ان يكون مشارا
اليها او لا يكون فابطل الاول في فصل ثم ابطل
الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها

بالصورة

في ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة

بالصورة اما ان تحصل في كل الاحياز او لا في شيء
منها او في حيز معين ولم يتعرض للقسمين الاولين
منها لظهور فسادها بل اقتصر على ابطال الثالث
ولاجل ذلك امر بالحدس بالمطلوب ولم يصرح بثبوته
مطلقا لانه موقوف على التنبه لفساد القسمين
المحذوفين واقول ويحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس
ان امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة
لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة
بل يدل على ان الهيولى المجردة لا يقترن ابدا بالصورة
وينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى المقترنة
بالصورة غير مجردة اي لا تكون مجردة اصلا والهيولى
الاجسام هي المقترنة بالصورة فهي لا تتجرد عن الصورة
الجسمية تنبيه فالهيولى قد لا تخلو ايضا عن صور
اخر ... يريد اثبات الصورة النوعية وهي التي
تختلف بها الاجسام انواعا واعلم ان سلب الخلو
ابحاث المقارنة فمعنى لا يخلو انها يقارن ولما كانت
الهيولى لا تقارن هذه الصور معا بل تقارن واحدة
منها فقط ولا يجب ان يقارن تلك الواحدة ايضا
دائما بل ربما يقارنها وقتا دون وقت فالشيخ
اورد ههنا لفظة قد التي تفيد مع الفعل المضارع
جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى
لما يقارنه من الصور النوعية غير واجب وان كان
بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا

في اثبات الصورة النوعية

قوله وكيف ولا بد من ان يكون اما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر او مع صورة يوجب امتناع قبول تلك وكل ذلك غير مقتضى الجرمية اي وكيف تحكم بخلو الهيولى منها مع امتناع خلو الجسم عن احد امور ثلثة احدها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو لازم للاجسام اليابسة من العنصريات وثالثها الامتناع من قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهي انما تجب بعلل تقتضيها وليست الجرمية ولا الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله كما تبين في علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة لهما لا الهيولى لاقتضائها ما تعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره ويجب ان يكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور قوله وكذلك لا بد لها من استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشترك فيها اقول الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين او الوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذن جسميته تقتضي ان يكون في مكان

مكان او وضع غير متعينين ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع متعينين يقتضيهما طبعه على ما يجي في النمط الثاني فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضي استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين وذلك الصورة غير الجسمية العامة المشتركة وانما لم يقتصر على المكان وجعل الوضع قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين واعلم ان الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول الانفكاك وعسره تكون مناسبة للكيفية والمقتضية لاستحقاق الامكنة مناسبة للاين وهكذا في سائر الاعراض وتحقيق كونها مغايرة لتلك الاعراض ان كون الجسم بحيث يستحق اينا هو غير حصوله في ذلك الاين ومما يوضح ذلك بقاؤها في بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان السبب المقتضي لسهولة تشكل الماء ورده الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند جموده او اصعاده بالقسر او تكعيبه والفاضل الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة منها ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي اسناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان اسند اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات الى

اختلاف قوابلها فى الماهيات قبل فلم لا يجوز اسناد
اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصور
والجواب عنه ما مرّ من بيان مغايرة الاعراض و
مباديها وامتناع تحصّل الجسم منفكا عن تلك
المبادى وساير الاحوال المذكورة فان سُمّيت
تلك المبادى بعد وضوح ما تقدّم بالكيفيات
فلا مضايقة فى التسمية الا انه ينبغى ان ينسب اليها
تحصّل الاجسام انواعا وصدور الاعراض المذكورة
وليست الاستعدادات والمواد كذلك ومنها
ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه
لا تزول وذلك لان هذه الصور لو فرضت للفلك
لكانت لازمة ايضا لا محالة ويكون لزومها اما للجسمية
او لما يكون محلا لها او لما لا يكون حالا ولا محلا اذ لا
الاقسام الا كونه لما يكون محلا ثم قال فليكن المحل سببا
للاعراض اللازمة من غير توسط الصور وايضا
جميع العناصر لا يحتاج اليها لجواز ان يكون بعض
تلك الصور اعداما للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول
لمقتضية سهولته والجواب ان استلزام الجسمية
المطلقة لهذه الصورة فى الفلك غير معقول لكونها
مشتركة وكذلك الجسمية المختصّة بالفلك لان سبب
اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير فاذن
القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول بل
الواجب ان يعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة

الفلك

الفلك وحينئذ تسقط القسمة المذكورة لانها
تلزمها لانها صورة الفلك لا غير واما اسنادها
الى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون القابل
فاعلا واما جعل بعض الصور العنصرية اعداما
فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست بعدمية
اما الاينية فظاهرة واما الباقية فعلى ما سبق فى
مواضعها والامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام
ومنها المعارضة اولا بان هذه الصور محتاجة الى
الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور
والا لم تكن الصور مقوّمة للجسمية فاذن لم يكن صورا
وثانيا بان القول بكون تلك الصور مصادر لاعراض
مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها
من باب الاين وكذلك من ساير الابواب من غير
ان يصدر البعض بواسطة البعض يناقض القول
بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول
ان الصور ليست من شرطها ان تقوّم الجسمية بل
من شرطها ان تقوّم الهيولى وهذه الصور تقوّمها
من غير دور على ما سيأتى بيانه وعن الثانى ان الكثرة
يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط
مختلفة اليه فهذه الصور يقتضى التأثير فى الغير
بحسب ذاتها والتأثّر عن الغير بحسب المادة
وحفظ الاين بشرط الكون فى مكانها والعود اليه
بشرط خروجها عنه وهكذا فى البواقى فهذا حلّ تلك

الشكوك على القواعد المعلومة من غير الاحتياج
الذي اوجبه هذا الفاضل اشارة واعلم انه ليس
يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية
والا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيما يختلف
احواله الى معينات واحوال متفقة من خارج يحدث
بها ما يجب من القدر والشكل اقول قد اشار الشيخ
فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها
وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود
عن التناهي والتشكل محتاجة فيها اليها فاراد ان
يبين في هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى
يحتاج الى اشياء اخر غير الهيولى لولاها الى كانت
الاقدار والاشكال متشابهة اذ كانت الهيولى
فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح
ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سؤال يرد على
دليلين مما مر اولهما انه لما استدل على ان الصورة الجسمية
لا تنفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والتشكل
اما للصورة او للفاعل او للحامل والتزم بانه للحامل
فكان لقائل ان يقول العنصريات غير مختلفة في
المواد فيجب استواها في المقدار والتشكل وثانيهما
انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف
الكيفيات فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص
بكل كيفية لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة
لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب عنهما واحدا

اخرج

اخرج الى ههنا والجواب هو ان اسباب الاختلاف
والاختصاص هي الامور السابقة المعدة للامور
اللاحقة فقوله لا يكفي ايضا وجود الحامل حتى يتعين
صورة جرمانية اي حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة
تحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية والتشابه
المذكور هو تشابه المقدار والتشكل لا تشابه الكل
والجزء فان الجزء والكل لا يجب ان يتحدا مع وحدة
المادة القابلة للانقسام بل يحتاج فيما يختلف
احواله اي اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والاشكال
الى معينات اي الى مشخصات وذلك لانها لا
يحتاج الى علل للماهية والحقيقة بل يحتاج الى علل
الجهة والحقيقة يفيد تغايرها وانفصالها عن
العناصر الكلية قال واحوال متفقة من خارج وكان
ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب
المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه
اراد بها الاحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجودها
غير دايم ولا اكثري فان الاشخاص من حيث
لا يتماثل تحتاج الى علل يتحدد وجودها النضمام
بانضمامها الى ساير العلل عللا لا يتماثل ويتحدد بالمعينات
والاحوال المتفقة من خارج الفاعلية وهي الاوضاع
السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة
والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجة فان جميع
ذلك علل فاعلية لتشخص الصورة واما الحامل فهو

علة تامة قوله وهذا سر تطلع منه على اسرار اخرى
قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق
سر عظيم يتطلع منه على اسرار هي اقتضاء ذلك
ان لا يكون للحوادث بداية زمانية وانه لا بد من حركة
سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة
سببا لحصول تلك الاستعدادات المختلفة في المادة
وهذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور
واقول ومن تلك الاسرار التنبه لوجود مبدأ اقدم
يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات
ولوجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة
الاسباب التي تنتظم بانتظامها امور العالم على
ما هو عليه في نفس الامر وهم وتنبيه واعلم ان
الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة
الصورة فاما ان تكون الصورة هي العلة المطلقة
الاولية لقوام الهيولى بها مطلقا او تكون الصورة
آلة او واسطة لمقيم آخر يقيم الهيولى بها مطلقا
او يكون شريكا لمقيم باجتماعهما جميعا تقوم الهيولى
او يكون الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة
تتجرد عن الهيولى ليس احدهما اولى بان يكون فاعلا
الآخر من الآخر بعكسه بل يكون سبب ما آخر خارجا
عنهما يقيم كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر
يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر
اولا الاقسام المحتملة ليتبين ما هو الحق منها قال

الفاضل

الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لما ثبت
تلازمهما فاما ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة
الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة
محتاجة الى الهيولى من غير عكس او يكون كل
واحدة منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون للا
واحدة منهما محتاجة الى الاخرى اصلا فهذه اربعة
اقسام والاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة
يكون للهيولى اما علة مطلقة او جزءا منها او لا
علة بل يكون آلة او واسطة للعلة فيخرج من هذا
ان الاقسام ستة والحق من جملتها عند الشيخ ما او
هو ان الصورة جزء العلة للهيولى اقول التلازم
عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون
اما بينها وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيف
اتفق بل من حيث يقتضي تلك العلة تعلقا ما لكل
واحد منهما بالآخر على ما سيأتي بيانه وكل شيئين
ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا ولا ارتباط
بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما
بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر
لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون ان التلازم
بين شيئين ليس احدهما علة للآخر ربما يكون من
غير ان يقتضي الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون في
ذلك بالمضافين وذلك ظن باطل فالشيخ لم
يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين

احدهما ان يكون علة للآخر والثانى ان لا يكون كذلك
والاول كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل
الشارح لكن العلة القابلية لما لم يكن علة موجبة
فهى لا يكون مقتضية للتلازم من جهة القبول
ولما استحال ان يكون القابل فاعلا استحال
ان تكون الهيولى مقتضية للتلازم الذى بينها
وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض
الشيخ لاسناد التلازم الى علية الهيولى بل طلب
وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم
هذا القسم الى الاقسام الثلثة التى ذكرها
الفاضل الشارح وبقى القسم الثانى وهو ان لا يكون
احد المتلازمين علة للاخر منبهة على ان ما بطنه
الجمهور فى هذا القسم باطل ونبه على ان الحق فى
هذا القسم هو ان يكون التلازم لارتباط يقتضيه
شئ عن المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى وسم
الفصل بالوهم والتنبيه وهذه هى الاقسام الاربعة
المذكورة فى الكتاب ثم القسم الرابع ايضا بحسب
الاحتمال العقلى الى قسمين بان ذلك الثالث
يهم كل واحد منهما اما مع الاخر او بالاخر فهذه
هى الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل
الشارح فى قوله ان الهيولى مفتقرة فى ان تقوم
بالفعل الى مقارنة الصورة فوايد منها انه انما
قال ان تقوم ليعرف انها مفتقرة اليها فى وجودها

لا فى ماهيتها

لا فى ماهيتها كما مر ومنها انه قال تقوم بالفعل ليعرف انها
مفتقرة فى الوجود الخارجى لا الذهنى ومنها انه قال
الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا
يباين ذاتها ذات المعلول لا كالبارى تعالى والعالم
قال وعلى قوله مقارنة الصورة شك لفظى وهو
ان المقارنة حالة اضافية يعرض للشئ بالنسبة الى
غيره والاحوال الاضافية متاخرة عن الذوات فاذن
المقارنتان اعنى مقارنة الهيولى للصورة والصورة للهيولى
متاخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة
الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال
الهيولى مفتقرة فى وجودها بالفعل الى ذات الصورة
افتقارا متى وجدت وجب ان يكون مقارنة للصورة
فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة
حكم بعد وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد
الشيخ ذلك الا انه وقع فى عبارته توسع ما ويحتمل
ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة
الى المقارنة المتاخرة عنها بل ذهب الى انها فى قيامها
بالفعل اى تشخصها مفتقرة اليها والشئ يجوز ان يحتاج
فى اتصافه بصفة ما الى ما يتاخر عن ذاته كالعلة المحتاجة
فى اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتاخر عنها
ولا يلزم من ذلك الا تاخر صفتها عما يتاخر عنها ثم قال
وهذه القضية اعنى ان الهيولى مفتقرة فى قيامها
الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة لان الذى هو

ان الصورة لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة وهذا القدر لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تاثير في الاخر بل يكونان متضايفين ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسيأتي ابطال الاحتمالين واقول اما تلازم المتضايفين فسنتبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تاثير في الآخر كما ظنه واما الاحتمال الآخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد بيّنا انه لا يفيد التلازم اذا لم يقابل بنقيضه الايجاب في عليته قال والفرق بين الالة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الالة لا تكون موجدة الا ان الايجاد يتوقف على توسطها والمتوسط قد يكون موجدا كالعلة القريبة واقول الآلة كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه والواسطة هي معلول يصير علة لغيره من حيث يقاس الى طرفيه فاحد الطرفين معلوله والاخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال وقوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى الى اخره اشارة الى القسمين الآخرين مع الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من ذهب الى احدهما وهي ان يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الاخر واليه اشار بقوله

ولیس

وليس احدهما اولى بان يكون مقاما به الآخر من العكس بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين على السواء والاستغناء من الجانبين على السواء واقول لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة الى قوله بعكس اشارة الى القسم الاخير على ما يظنه الجمهور وقوله بل يكون بسبب ما اخر تنبيه على ما هو الحق في ذلك قسمه قال ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالاخر ليس باولى من العكس جعل اللازم ان يكون سبب خارج يقيم كل واحد منهما مع الاخر او بالاخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد مع الاخر وما لا من غير اثبات ثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود متكافيان في الوجود الثاني انه اراد بقوله يقيم كل واحد منهما مع الاخر استغناء كل واحد منهما عن الاخر فهو لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام محذوف اقول

وقسمة لذلك القسم الى ...

الشك الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت الاشارة
الى فساده وسياتى بيانه بقوله الابطل والشك
الثانى غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين
ينافى تلازمهما اشارة اما الصور التى تفارق الهيولى
الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة
للوجود الواحد المستمر للهيولى لانها ولا آلات
ومتوسطات مطلقة بل لا بد فى امثال هذه من
ان يكون على احد القسمين الباقيين اقول صورة
العناصر تفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية
فلجواز الانفصال عليها الذى اذا طرأ زالت الجسمية
التى كانت فى حالة الاتصال وحدثت جسميتان
آخرتان واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها
على ما سياتى واما صور الفلكيات فلا تفارقها
اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها
واما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد
من هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان يكون
علل مطلقة ولا آلات ومتوسطات مطلقة للهيولى
وذلك لوجب عدم المعلول عند انعدام العلل
والآلات والمتوسطات المطلقة لكن الهيولى
لا تنعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها
مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة
المذكورة فى الفصل المتقدم باطلين بما ذكر قال
بل لا بد فى امثال هذه من ان يكون على احد القسمين

الباقيين

الباقيين من الاربعة المذكورة فى الفصل المتقدم
قوله وههنا سر آخر اشهد دلالة هذا البرهان
على وجود مبدأ للكائنات غير الهيولى والصورة
بل شئ آخر دائم الوجود مفارق يفيض وجود
الهيولى عنه لا بانفراده بل باعانة من الصورة
وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكا عن
الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان الصورة
قد تنعدم وتبقى المادة فعلم انها تحتاج الى الصورة
من حيث هى صورة ما معينة اى من حيث طبيعتها
النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص
ولما لم تكن الصورة من حيث هى صورة ما واحدة
بالعدد فلم يمكن من حيث هى كذلك علة للهيولى
الواحدة بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد
بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم ان هناك
شيئا آخر مباينا للهيولى والصورة بالعدد اى الذى
ينضاف الصورة من حيث هى صورة ما اليه فيجتمع
منهما للهيولى علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود
معها وربما تشبث ذلك المبدا المستحفظ لوجود الهيولى
بالصور المتعاقبة بتشخيص مسك سقفا بدعامات
متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها
فتأدية الكلام الى اثبات هذا المبدا المفارق سر ما
هذا الموضع اشارة يجب ان تعلم فى الجملة ان الصورة
الجرمية وما يصحبها ليس شئ منها سببا لقوام الهيولى

مطلقا اقول يريد ان يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها
من الصور النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية
ممكنا زوالها او ممتنعا فانها لا تكون عللا مطلقة
ولا وسايط مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح
الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات الاولى
ان المتأخر عن الشيء يجب ان يكون متأخرا عن المتقدم عليه
سواء كان التأخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة
بينة الثانية ان الشيء الذي يكون مع المتأخر
عن ثالث يجب ايضا ان يكون متأخرا عن الثالث
والشيخ استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثانية
من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان ان محدد
الجهات متقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة
الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على الجهات
متقدم بالوجود على المستقيمة الحركة او متقدمة عليها
والمتقدم على ... المع متقدم واستعملها
ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين
انه لو كان الحاوي متقدما على المحوي الذي هو مع
عدم الخلاء لكان متقدما على عدم الخلاء ثم زعم
هناك ان الفلك الحاوي الذي هو مع العقل
المتقدم على الفلك المحوي يخرج منه ان ما مع القبل
بالذات لا يجب ان يكون قبلا وما مع البعد يجب ان
يكون بعدا والفرق مشكل اقول المعية على المتلازمين
الذين يتعلق احدهما بالاخر اما من حيث التصور او من

حيث

وما يتبعها

عن المتاخر

وهي المامع الاجسام

غير متقدم على الفلك المحوي

يطلق

حيث الوجود كالجسمية المتناهية والشكل في الوجود
وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك منها
ذلك الجسم ايضا في الوجود وكوجود الملاء ونفي
الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء امرا مغايرا
له في التصور وقد تطلق على المتصاحبين بالاتفاق
كمعلولين اتفق انهما صدرا عن علة واحدة بحسب
امرين او اعتبارين فيها ولا يكون لاحدهما بالاخر
تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولاشك
ان وقوع اسم المع في الموضعين ليس بمعنى واحد
فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية ثم قال الشارح
انا قد بينا ان الجسمية لا ينفك عن التناهي والتشكل
وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان
الجسمية لا يمكن ان تكون علة لهما فهما اذن غير متأخرين
عن الجسمية وما لا يكون متأخرا عن الشيء فهو اما مع
الشيء او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهي
والتشكل اما ان يكونا قبل الجسمية او معها ولقائل
ان يقول الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهو متأخر
عن الحدود والمتأخر عن المقدار لكونها نهايات المقدار
والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسمية
التي هي جزء له فالتشكل متأخر عن الجسمية بهذه
المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها قال
والغلط في البيان الاول هو في قولنا لما لم يكن
الجسمية علة لهما فهما اذن غير متأخرين عنها فان

ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدما عليه بالعلية والتقدم
بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي
الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم تكن متقدمة
عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم
الواحد على اثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة
على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة والا لم
وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك
العوارض فهذا ما عندي في هذه المقدمة اقول
هذا البيان يفيد تأخر التشكل عن ماهية الصورة
ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا تتعلق
بالتناهي والتشكل بل انها انما يتفك عنهما من
حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة
محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد ان يحتاج
الشيء في تشخصه الى ما يتاخر عن ماهيته كالجسم الى
الاين والوضع المتاخرين عنه فاذن التناهي والتشكل
غير متاخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي
متشخصة وان كانا متاخرين عن ماهيتها وهذا
القدر يكفينا في هذا الموضع قال الا انه ان الكم
والتشكل من توابع المادة وتقرير ما مر ثم قال واذا
عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة
على التناهي والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية
او موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم
على الصورة او على ما مع التقدير بن فالهيولى يلزم
ان تكون ... الصورة وعلى م

اما على المتقدم على الصور م

ان تكون متقدمة على الصورة فلو كانت الصورة علة
او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى
المقدمة عليها على الهيولى وهذا محال ولقائل ان
يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي
على مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي قد ابطلتم
به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة
العلة اقول قد مر ان الصورة انما هي شريكة العلة
من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة
متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة على
الهيولى اما اذا جعلناها علة مطلقة للهيولى لوجب
ان يكون صورة متشخصة لان الصورة من حيث هي
صورة ما لا يجوز ان تكون علة مطلقة للهيولى المعينة
كما مر يمتنع ان يفيد الصورة متشخصة قبل وجود
الهيولى فانها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على
تشخصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع
الى تفسير المتن قوله ولو كانت سببا لقوامها مطلقا
لسبقتها بالوجوب معناه لو كانت الصورة علة مطلقة
لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها
على الهيولى ... وفيه اشارة الى ما ذكرناه وهي
ان السابقة بالوجود هي المتشخصة قوله ولكانت
الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة
محصلة الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود معناه
ان الصورة لو كانت علة مطلقة سابقة بوجودها

لوجب

قوله

بي

بلغ

على الهيولى ولكانت الاشياء التي هي علل لماهية
الصورة والاشياء التي هي علل لوجودها يكون جميعها
سابقاً بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على
السابق سابق قوله حتى يكون بعد ذلك عن وجود
الصورة وجود الهيولى وفي بعض النسخ حتى يكون
بعد ذلك للصورة وجود غير وجود الهيولى ومعناه
على اولى الروايتين ظاهر وعلى الرواية الثانية
ان علية الصورة يقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها
جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى
فان العلة المتقدمة على معلولها مغايرة
له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية
الصورة وعلل تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم
احد الصنفين على الهيولى وتأخر الصنف الاخر
عنها قوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين
ذاته ذات العلة وان كان ايضا ليس من احوال
المعلول لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل
قسم منهما داخل الوجود قال الفاضل الشارح اعلم انه
يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين احتياج
الحجة المذكورة في هذه الاشارة اليه ثانيا فانه قد
يتوهم انه اذا اسقط هذا القيد من البين وضم ما
قبله الى ما بعده فانه يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير
يكون ذكره في اثناء الحجة لغوا اما التفسير فهو ان المراد
من قوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات

العلة

العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت
من المعلولات التي لا يكون مباينة عن العلة فان المعلول
قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع البارى تعالى
وقد يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى
على تقدير ان يكون معلولة للصورة لم تكن مباينة
عنها بل كانت محلا لها فانه ليس بمستبعد ان يكون الشيء
علة لوجود شيء ويكون حقيقة تلك العلة تقتضي ان يصير
يكون حالة في ذلك المعلول فيكون الصورة علة لوجود
الهيولى ويكون ايضا علة لحكم آخر وهو صيرورتها
حالة في ذلك المعلول المحل وقوله وان كان ايضا ليس
من احوال المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان
فالمراد منه ان الهيولى وان لم يكن من الاحوال المعلولة
لماهية الصورة الا انه لا يجب ان يكون مباينة عن ذات
الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قد يكون
معلولات لماهية العلة مثل الفردية للثلثة وقد يكون
معلولات لوجودها مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ
لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة التي
تزول مع بقاء الهيولى وليس مراده ايضا بقوله
فان اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة
قد يكون معلولات للماهية وقد يكون معلولات بحسب
القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها
كما ذكره ايضا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من
القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفاء

الذي

للوجود بل مراده ان المعلولات صح

الفصل الرابع من ثانية الالهيات فى مثل هذا الموضع
بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود
الشئ انما يكون عند وجود شئ يكون مقارنا للذاته
وبعض اسباب وجود الشئ انما يكون عند وجود شئ
مباين للذاته فان العقل ليس ينقبض عن تجويز
هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما
ذكره فى الشفاء ويظهر منه انه اراد بقوله هاهنا ان
اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلى تاما
بقوله وكل قسم منهما داخل فى الوجود ان البحث يقتضى
وجود القسمين جميعا فى الخارج قال اما بيان ان الشيخ
لماذا ذكر هذا الفصل فى اثناء هذه الحجة فالذى عندى
ان الحجة التى يريد الشيخ ان يذكرها هاهنا لا تعلق لها
بهذا الكلام اصلا بل لوضم ما قبل هذا الكلام الى
ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا
عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست
علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا كانت
حالة فى الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاج
الى الهيولى فيستحيل ان تكون الصورة علة لها لاستحالة
الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان تكون الصورة
علة لوجود الهيولى ثم انه بحسب حلولها فى الهيولى لا
لان الصورة تكون محتاجة الى الهيولى لان الهيولى
بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة للصورة وهى
صيرورتها حالة فيها او لان الصورة علة لحلولها فى
الهيولى

الهيولى ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها
مشروطا بوجود الهيولى فتكون الهيولى مع كونها
محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لا تكون
مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا
عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورده فى
هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود
الهيولى لكانت الاشياء التى هى علل للصورة متقدمة
ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى
استشعر ان يقال له هاهنا اذا كانت الهيولى محلا
للصورة فاى حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على
انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول
الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشئ لا يكون
علة لذلك الشئ فلما توقع هذا الاعتراض هاهنا
ذكر ما بين به ضعف هذا الكلام ثم عاد بعد ذلك
الى تتميم الحجة التى ابتدأ بها فهذا ما عندى فى هذا
الموضع اقول هذا لا يناسب ما ذكره الشيخ فى هذا
الموضع بل الواجب ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة
لو قدر انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان تكون تلك
الصورة نفسها مع جميع علل ماهيتها ووجودها
وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد
ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصلة فى الخارج
وجود الهيولى التى هى معلولة لها او حتى يكون بعد
ذلك للصورة وجود محصل فى الخارج مغاير لوجود الهيولى

المعلول بحسب الرواشين جميعا اشار قبل الخوض في
بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يمنع
تحققه في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلوله
للصورة فهي غير مباينة عن الصورة والمعلول
المقارن لا يتاخر عن وجود العلة المشخصة اي لا
يمكن تحصل العلة في الخارج بدونه لان العلة اذا
سبقت بوجودها سبقت بما يقارن وجودها فكيف
يسبق على ما يقارن وجودها وانما اشار الى ذلك
بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذات
ذات العلة اي مع انها معلولة غير مباينة الذات عن
ذات العلة فكانه قال لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها
على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح للزم منه
محال اخر وذلك هو المحال الذي ساق البرهان اليه
وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان
الشيخ استشعر ان يقال المعلول المقارن يجب ان
يكون معلولا للماهية لا للوجود لانه لا يجوز ان يكون
الشئ معلولا للوجود ومقارنا له في الوجود بل قد يكون
الشئ معلولا للماهية ومقارنا للوجود كالفردية للثلثة
وليس الامر ههنا كذلك فان الهيولى ليست معلولة
لماهية الصورة مطلقا فنبه بقوله وان كان ايضا
ليس من احوالها المعلولة لماهيتها على ان المعلول المقارن
لا يجب ان يكون معلولا لنفس الماهية في جميع الصور
بل قد يكون معلولا لعلة يكون الماهية جزءا منها او

لا للوجود

هيتها

شريكه

٢٩

اليه ههنا

شريكه لها كما ذهبنا فيكون معنى كلامه وان كان ذات
الهيولى ليس من الاحوال المعلولة لذات الصورة
فهي ايضا معلولة مقارن فلا يصح تقدم الصورة
بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد
تكون غير مباينة ولم يكن شئ من جنس هذا الكلام
مذكورا فيما مر من الكتاب اشار الى امكان وجود
الصنفين من المعلولات اعني المقارنة والمباينة
في الذهن وفي الخارج معا بقوله فان اللوازم
المعلولة قسمان كل قسم منهما داخل في الوجود ولما
فرغ من هذا البيان تم البرهان فظهر من هذا
البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة
كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به
لانه يؤكدها ويبين حقيقة الحال في هذه المسئلة
قوله ولكن قد علم ان التناهي والتشكل من الامور
التي لا توجد الصورة الجرمية في حد نفسها الا بهما
او معهما قال الفاضل الشارح معناه ما مر في المقدمة
الثالثة قوله وقد تبين ان الهيولى سبب لذلك
قال ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة قوله فتصير الهيولى
سببا من اسباب ما به او معه يتم وجود الصورة السابقة
بتمام وجودها للهيولى وهذا محال فقد اتضح انه ليس
للصورة ان تكون علة للهيولى او واسطة على الاطلاق
وهذا بيان الخلف وقد نبه بقوله ما به او ما معه وجود
الصورة ان التناهي والتشكل كانا مما به يتم وجود الصورة

يلح

لا ماهيتها فهما غير متأخرين عما هو ثمة وجود الصورة كما
ذهبنا اليه والباقي ظاهر هيهنا وهم وتنبيه ولعلك
تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها في ان يستوى
للصورة وجود في الوجود فقد صارت الهيولى علة
للصوره في الوجود سابقة فيكون الجواب انا لم نقض
بكونها محتاجا اليها في ان يستوى للصورة وجود بل
قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شئ توجد
الصورة به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى
الكلام المفصل قال الفاضل الشارح هذا سؤال
على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لا يستوى
لها وجود الا بالتناهي والتشكل او معهما وهما
محتاجان الى الهيولى فيلزم ان يكون الصورة
محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل ما
احتاج اليه الشئ وجب ان يكون علة للشئ بل
قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي
تفصيلا لا حاجة بنا اليه قال ولقائل ان يقول
أتقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا تقول
فان قلت بطل قولك ان الصورة شريكة لعلة الهيولى
لانه يلزم من القولين كون الصورة متأخرة متقدمة
معا الخ وان قلت ان الصورة لا تحتاج الى الهيولى
لم يكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت
حجتك السابقة واقول انه يذهب الى ان الصورة
من حيث هي متشخصة محصلة في الخارج تكون متاخرة

عن الهيولى

صورة يكون متقدمة على الهيولى
وشريكة لعلتها من حيث هي
مم

عن الهيولى لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها
وتحصلها وهذا هو المراد من قوله انا لم نقض بكونها
محتاجا اليها في ان يستوى للصورة وجود اي
لم نقل هي العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة
الفاعلية لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاجمال انها
محتاج اليها في وجود شئ توجد الصورة به او معه
اي قضينا ان الصورة تحتاج الى الهيولى في وجود
التناهي والتشكل اللذين يتشخص ويتحصل الصورة
بهما او معهما موجودة لتكون الهيولى قابلة فان
هي اعني الهيولى متقدمة على ذلك الشئ وعلى الصورة
المتصفة بذلك الشئ من حيث اتصافها لا على
الصورة من حيث هي صورة ثم تلخيص ما بعد هذا
الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما
الى الاخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه اشارة
انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة
فان لم تعقب ببدل لم يبق المادة موجودة وتعقب
البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس يجب
ان تقول ويقيم البدل ايضا بالهيولى على ان تكون
الهيولى قامت فاقامت لان الذي يقوم فيقيم متقدم
بقوامه اما بزمان واما بالذات وبالجملة لا يمكنك
ان تدبر الاقامة اقول يريد بيان كيفية تقدم الصورة
العنصرية على الهيولى وامتناع تقدم الهيولى عليها
من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه الدور قال

الفاضل الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة
او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثانى من
الاقسام الاربعة التى صددنا الباب بها وهو ان
يقال الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل
يشتمل على بيان ان الصورة التى يمكن زوالها
عن المادة ليست بمتاخرة فى الوجود عن الهيولى
وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة
فان لم يحصل عقيبها فى المادة صورة اخرى تكون
بدلا عنها لم يبق المادة موجودة لما مر ان الهيولى
لا يخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشى الذى
عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة
اى حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم
انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ
وجود المادة بذلك البدل ثم انه يلزم الى صدق ان
نقول وانه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان
الشى ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت
الهيولى مقيمة للصورة كانت تقوم اولا ثم تصير
بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة مقومة
للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل واحد منهما
سابقا على وجود الاخر وهو معنى قوله وبالجملة لا
يمكنك ان تدير الاقامة قال ولقائل ان يقول هذا
الفصل كالمناقض لما مضى لان فيه ان الصورة مستقلة
على الهيولى ولما كانت كذلك استحال تقدم الهيولى

على الصورة

ووص

على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع
كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان للهيولى
تقدما بوجه على الصورة وشك اخر وهو ان قوله
فمعقب البدل مقيم لا محالة للمادة بالبدل ليس
بجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما
وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمتى زال
اين معين او شكل معين فلا بد وان يحصل اين
اخر وشكل اخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان (ومقدار آخر)
يكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة فعلمنا
ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة
بذلك البدل بل لو صح ذلك لكان انما يصح
بعض الاشياء وبالبرهان واقول لما بين فى هذا
الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى اشار
الى ان المسئلة لا ينعكس لاستحالة الدور ولان
الهيولى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متقومة
بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان
وهو محال لما مر وهذا بعينه هو الذى اورده فى بيان
استحالة ان يكون الصورة علة مطلقة للهيولى
واشار بقوله على انها معلول له من حيث ما لا (اليه)
يباين ذاته ذات العلة كما سبق ذكره فاذن قد (شرحه)
حصل من ذلك استحالة كون كل واحد منهما علة
للاخرى مطلقة ~~للاخرى مطلقة~~ لاستحالة قيام
كل واحدة منهما من غير الاخرى ثم انه جعل الصورة

من حيث هي صوره سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها
الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي الهيولى
سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي
هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان
يصير فاعلا و معطيا للوجود واما الشك الاول
الذى اورده الشارح فينحل بما ذكرناه مرارا من
كيفية تقدم احديهما على الاخرى واما الشك
الثانى فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم
عن اين ما انما يقتضى احتياج الجسم لا فى كونه جسما
بل فى وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين
ما لا من حيث هو اين معين والاين من حيث
هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما و من
حيث هو جسم اين معين يحتاج الى الجسم معين
واما قوله لم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا
فقد يدل على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة
بانه مقوم للمادة فقط وهذا سهو من باب توهم
العكس فان كل مقوم صوره وليس كل مقوم صوره بل المقوم الذى
هو الصورة انما هو جوهر والاعراض اقامت اعراضا لا
اقامت اجساما متشخصة لا فى جسميتها بل فى
تشخصاتها العارضة لجسميتها و لذلك سميت
بمشخصات الجسم فاذن النقض بها للشيخ موهوم
واما قوله فعلمنا ان معقب البدل لا يجب الا ان يكون
مقوما للجسم المتشخص بالاين وذلك لا ينافى
اقامه

صورة؟؟ يقوم جوهرا هو محله و مادته وهذا؟!

ان يكون مقوما للمادة بذلك البدل فليس نتيجة لما ذكره لان الذى ذكره لم يقتض الا ان يكون معقب؟؟

اقامه المادة بالصورة اشارة ليس يمكن ان يكون
شيئان كل واحد منهما يقام به الاخر حتى يكون كل
واحد منهما متقدما بالوجود على الاخر وعلى نفسه
اقول يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام
الاربعة المذكورة فى الكتاب وهو ان يكون هناك
شئ اخر يقيم كل واحد من الهيولى والصورة
اما بالاخر او مع الاخر بسبب الدور المذكور فى الفصل
المتقدم وبناء بما يكون اقامه كل واحد منهما بالاخر
لانه اوضح فسادا ولان الثانى راجع اليه ايضا
ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذى
جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة
التى اورده هاهنا قوله ولا يجوز ان يكون شيئان
كل واحد منهما يقام مع الاخر ضرورة لانه ان لم تتعلق
ذات احدهما بالاخر جاز ان يقوم كل واحد
منهما وان لم يكن مع الاخر وان تعلق ذات كل واحد
منهما بالاخر فلذات كل واحد منهما تأثير فى ان يتم
وجود الاخر وذلك مما قد بان بطلانه وهذا هو
الذى يكون الاقامة فيه مع الاخر وحمله الفاضل
الشارح على القسم الرابع من الاقسام الاربعة
التى اورده هاهنا وهو كون كل واحد غير محتاج
الى الاخر وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد
من الشيئين اللذين يوجد كل واحد منهما مع الاخر
لا يخلو اما ان يتعلق بالاخر من حيث هو ذلك الاخر

اقول

بوجه من الوجوه او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز
وجود كل واحد منهما منفردا عن الاخر وان تعلق
فلذات كل واحد منهما تاثير ما فى ان يتم وجود
الاخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذى بان
بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى
عدم التلازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا
المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المتسببين الى
علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه فلا يجب
ان يكون بينهما تلازم عقلى لم يكن بينهما الا مصاحبة
~~اتفاقية يكون بينهما تلازم عقلى بل يكون مصاحبة~~
اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بان
المطلوب ههنا بيان ان الشيئين اذا كان كل
واحد منهما غنيا عن الاخر وجب صحة وجود كل واحد
منهما مع عدم الاخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما
زدتم الا اعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو
لم يكن له مثال من الموجودات لكان يحتاج فى
ابطاله الى البرهان فكيف وان له مثالا فى الموجودات
فان الاضافيات لا توجد الا معا مع انه ليس لواحد
منها حاجة الى الاخرى لان احد الاضافيين لو
لو احتاجت الى الاخرى لتاخرت عنها فلا يكونان
معا ولزم من احتياج اخرى اليه الدور فان قلتم
هذا التلازم لا يعقل الا فى الاضافات قلنا دعوى
انحصاره فى الاضافات مفتقرة الى تبيينه والجواب

ان المفهوم

ان المفهوم من كون الشئ غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده
مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل
على ان الدعوى واضحة بنفسها غير محتاجة الى برهان
وانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليرتفع الالتباس
اللفظى واما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا
عن الاخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما
دائرا كما الزمه بل هما ذاتان افاد شئ ثالث لكل واحد
منهما صفة بسبب الاخر وتلك الصفة هى التى
تسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج
لا فى ذاته بل فى صفته تلك الى ذات الاخر وهذا
لا يكون دورا ثم اذا اخذ الموصوف والصفة معا
على ما هو المضاف المشهور حدثت جملتان
كل واحدة منهما محتاجة لا فى كلها بل فى بعضها الى
الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج
الى الجملة الاولى فظن ان الاحتياج لاحدهما
دائر بينهما ولا يكون فى الحقيقة كذلك فاذن ليس
التلازم بينهما على وجه لا احتياج لاحدهما الى
آخر على ما ظنه ولا على سبيل الدور فظهر
من ذلك ان المعية التى تكون بين المتضايفين
ليست من جنس ما تقدم بطلانه بل هى معية عقلية
معناها وجود تعقلهما معا وحال الهيولى والصورة
تناسب هذه الحال من وجه وهو كون الصورة
اقدم ذاتا من الهيولى وانما لم يكن تعلقهما التضايف
تعلق

تعلق كل واحدة منهما بالاخرى
من غير دور وبحال التقدم من
وجه آخر وهو ...

لان المتضايفين لا يمكن ان يعقلا منفردين فهما بل معاً
و لذلك احتيج مع تعقل الصورة المبين وجودها
الى اثبات الهيولى ثم ان التضايف يعرض لهما
بعد تعقلهما كما في ساير انواع المضاف المشهوري
قوله فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد
فاذن الهيولى والصورة لا تكونان في درجة التعلق
والمعية سواء اقول قد تبين فيما مر ان التلازم
ينقسم الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين
بالاخر من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما تعلق
بالاخر واذا ابطل القسم الاخير ثبت الاول وهو
الذي قسمه الشيخ الى ثلثة اقسام هي كون
الصورة علة او الة او واسطة او شريكة لها
و قد ابطل منها ايضا قسمين وبقي واحد وهو
كونها شريكة للعلة قوله و للصورة في الكاينة
الفاسدة تقدم ما فيجب ان يطلب كيف هو
اقول انما خص الكاينة الفاسدة بالذكر لان
تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على
الهيولى الباقية في جميع الاحوال ابعد وكيفية
التقدم هي ما صرح بها في الفصل الثاني لهذا
الفصل وهو انها تشارك شيئا آخر في العلية
والتقدم على الهيولى من حيث هي صورة
ما لا من حيث هي صورة معينة فانها من تلك الحيثية
مستمرة الوجود كالهيولى اشارة انما يمكن ان

يكون

ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية وهو
ان يكون الهيولى توجد عن سبب اصلي وعن معين
بتعقيب الصور اذا اجتمعا تم وجود الهيولى
اقول لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا وهو
ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به في
هذا الفصل واشار بقوله ذلك الى ما اوجب
طلبه في الفصل السابق وبين ان الشيء الذي
يشارك الصورة في العلية ماهو وهو الذي
سماه سببا اصليا وانما سماه اصليا لانه المستمر
الوجود المستحفظ لوحدة العلة على ما مر وايضا
لانه الذي يفيد اصل وجود الهيولى من حيث
كونها بالقوة فان الصورة لا تفيد الا تبقيتها
~~الوجود المستفاد منه~~ وهو كما ذكرناه موجود
ثابت دايم الوجود مفارق عن المادة وما
يتعلق بها من الجسمانيات والا لعادت المحالات
المذكورة وقد يسمى عقلا كما سيجيء ذكره وبيان
صفاته واما المعين بتعقيب الصور فهو السبب
الذي يقتضي تعقيب الصور وسماه معينا لانه
يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى
لا اصل وجودها فهو بعين السبب الاصلي
في اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب
الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة
السرمدية الى تقبل الهيولى الاستعدادات

سبباً

اخراج ذلك الوجود المستفاد منه الى الفعل

المتأهبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول
انها ليست بكافية في تعقيب الصور لان حصول
الاستعداد لا يكفي في وجود الشيء ولان العلة
المعدة ليست من العلل الموجبة بل يحتاج فيه
مع ذلك الى مفيض لاصل وجود الصور كما ذكر
هو ايضا في كلامه وجه الاحتياج وهو السبب
الاصل بعينه على ما سيأتي بيانه والى احوال
اتفاقية من خارج طبيعية او قسرية يتحدد بها
ما يجب من القدر والشكل على ما مر فالعلة
التامة لوجود الصورة المتجددة هي مجموع ذلك
والمعين ان حمل على ما يعاقب الصور فينبغي ان يحمل عليها
باسرها وحينئذ يكون السبب الاصل ايضا
داخلا في المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل
عليها المعين على طبيعة الصورة من حيث هي
صورة ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل
وعن معين يحصل وجوده عن السبب الاصل بتعقيب
الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصل
ولعله سماه اصلا لاجل انه علة بالوجهين احدهما
بلا توسط والثاني بتوسط المعين الذي هو
الصورة فهو اصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين
جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به
اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي
صورة لان العلة التامة القريبة هي مجموعهما وهو

مستمرة الوجود على ما مر فاذن الصورة العاقبة
شريكة للسبب الاصل في اقامة الهيولى بما
تشاركه به الصورة الزائلة وجاعلة للمادة
جوهرا غير الذي كان بالفعل بما يخالفها من
الاحوال النوعية قوله وتشخص بها الصورة
وتشخصت هي ايضا بالصورة على وجه يتحصل
بيانه كلام غير هذا المجمل قال الفاضل الشارح
لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة
اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحد منهما
بالاخرى ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما
مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة
فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص تلك
المادة ان كان بمادة اخرى لزم التسلسل نعم
الشيخ ههنا ان كل واحد منهما اعني الهيولى
والصورة يتشخص بالاخرى وهذا لا يقتضي الدور
لانا نجعل ذات كل واحد منهما علة لتشخص الاخرى
ولقائل ان يقول ان تشخص كل واحد منهما
بذات الاخرى متوقف على انضمام ذات كل واحد
منهما الى ذات الاخرى وانضمام ذات كل واحد
منهما الى ذات الاخرى متوقف على تشخص كل
واحد منهما فان المطلق غير موجود وما ليس
بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن
ذلك بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود

نكرا ههنا

الى الماهية لا يتوقف على صحة وجود كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا اقول تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما تقتضي هذه الهيولى بعينها لاجل صورة بعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى من حيث انها هيولى فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه الصورة لم تقتض بعينها الا الهيولى من حيث انها هيولى ما فان هذه الصورة لا يعقل مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها يعقل ان يكون هذه الهيولى وان لم يكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة والثاني ان ذات الهيولى هي حقيقة القابلية والاستعداد فكيف يصير علة وفاعلا للتشخص بل قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اى يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلة هي الاعراض المكتنفة بها كالوضع والاين ونحو ذلك واما لها المسماة بالمشخصات

نظهران

فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة و من حيث بالهيولى هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشئ المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لان الشئ المطلق يمكن ان يوخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يوخذ بشرط الاطلاق كما ذكره والاول موجود في الخارج والعقل واليه يذهب ههنا والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس يصح ان يقال انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح ايضا لانهما امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية في احكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية من حيث هي عقلية وهم وتبديل لعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الا برفعه فكل واحد منهما كالاخر في التقدم والتأخر والذي يخلصك من هذا اصل تحققه وهو ان العلة كحركة يدك بالمفتاح اذا رفعت رفع المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي رفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان العلة وهي حركة يدك كانت رفعت

من حيث هي خارجية

وهما اعنى الرفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدم
على رفع المعلول بالذات كما فى ايجابيهما ووجوديهما **اقول** لما ثبت ان التلازم بين الصورة
والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة
من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شك
وهو انهما لما تلازما فى الرفع فليس احدهما
بالتقدم او التاخر اولى من الآخر وهذا الشك
لا يختص بهما بل هو وارد على احد قسمى التلازم
الذى يكون بين العلة التامة ومعلولها والجواب
ان التلازم فى الرفع انما يكون من جهة الزمان
ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات
اقدم من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة
العدم كما كان فى جانب الوجود ايجاب العلة
مما يوجدهما معا اقدم من ايجاب المعلول ووجود
العلة اقدم من وجود المعلول **ترتيب** يجب ان تتلطف
من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا تفارق صورته
فى تقدم الصورة هذه الحال **اقول** الجسم الذى
لا يفارق صورته حال العنصريات ان تعلق كل
هى الفلكيات باسرها بيان ان حالها فى تقدم
الصورة حال العنصريات ان تعلق كل واحد من
الهيولى والصورة بالاخرى هناك ايضا اما ان يكون
من الجانبين على السواء وهو باطل اما للدور
او لعدم التلازم واما ان يكون من جانب واحد

ولا يجوز ان

ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان القابل
لا يكون فاعلا فاذن هى الصورة وهى اما ان
يكون علة للهيولى او واسطة او آلة او جزء علة والا
ولان باطلان لما مر فهى اذن شريكة لسبب
اصل يكون مجموعهما علة للهيولى قال الفاضل
الشارح فلا تفاوت بين الكلام فى الفلكيات
والعنصريات الا بشئ واحد وهو انا بينا فى العنصريات
ان الهيولى ليست هى المحتاج اليها بان قلنا
ان الصورة اذا زالت وجب ان تبقيها بدل
وتعقب البدل مقيم لمادتها بالبدل وهذا
لا يتصور فى الفلكيات بل بينا ههنا بان القابل
لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عاما لها الا ان
الشيخ لما لم يذكر فى العنصريات هذا البيان العام
واقتصر على البيان الخاص بها امر بالتلطف ههنا
فى معرفة ان الحال فيهما واحد واقول ان التفاوت
الحال فيهما ايضا بشئ آخر وهو ان استعداد الهيولى
لقبول الصورة فى الفلكيات لازم لذاتها مستفاد
من مبدعها وفى العنصريات غير لازم لها بل مستفاد
من الاحوال المختلفة المتجددة الخارجية الا ان
بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت **تنبيه**
الجسم ينتهى ببسيط وهو قطعه والبسيط ينتهى
بخط وهو قطعه والخط ينتهى بنقطة وهى قطعه
اقول الكميات المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم
الذاتى

التعليمي والبسيط وهو السطح والخط ويتصل بها في
النسبة نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة
فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط
هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار
ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة هي ذات
وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها
تستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه
احدها بالاخر كما ان الجسم التعليمي يستلزم البسيط
والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي
فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام
ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث
الماضية بالعرض وبقيت الباقية فافرد هذا الفصل
بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم
في قوله الجسم ينتهي ببسيط هو التعليمي لانه بالذات
معروض البسيط والجسم الطبيعي انما يصير معروضه
بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيط
اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا
وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون عند انقطاع
امتداده الآخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا
امتدادات ثلثة وانتهاء الواحد منها في جهة
من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين
فاذن الجسم ينتهي بما من شانه ان يكون ذا امتدادين
فقط وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء

المباحث

البسيط

البسيط بالخط واما الخط فهو امتداد واحد مجرد
عن الاخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا
ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع
فنهاياتها كذلك والشيء ذو الوضع الذي لا
امتداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة
وهي ليست مقدارا لعدم الامتداد فيها قال
الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هي البسيط
بل قال ينتهي ببسيط لان البسيط كم والنهاية
من المضاف المشهوري فان نهاية نهاية لذي النهاية
فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطاء
بل هو الذي به يتناهى الجسم واقول التحقيق
يقتضي ان هناك امورا ثلثة اولها ماهية السطح
الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها
عدم الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهائه
لا العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة الى
الجسم وانما يستدل على ثبوت الاول للجسم
بثبوت الثاني له اذ هو مقارن ومستلزم الاول
واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان
المجموع سطحا مضافا الى ذي السطح واذا اعتبر
عروضه للثاني كان نهاية مضافة الى ذي النهاية
قوله والجسم يلزمه السطح لا من حيث
يتقوم جسميته بل من حيث يلزمه التناهي بعد
كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا له

يدخل في تصوره جسما ولذلك قد يمكن قوما
يتصوروا جسما غير متناه الى ان يبين لهم
امتناع ما يتصورونه قال الفاضل الشارح
مراده ان السطح والتناهي ليسا جزءين من ماهية
الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما
حين يتصور جسم غير متناه والشيء لا يتصور
الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور
الجسم ونحتاج في معرفة تأليفه من الهيولى
والصورة الى البحث ولم يكن ذلك الا لكون
تصوره قبل معرفتها ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد
معرفتها تاما مكتسبا بحدود مشتملة عليهما او لكون
تصور الشيء غير مقتضي لتصور اجزائه وكيف
ما دارت القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي
اقول والجواب عنه ان اجزاء الشيء في العقل
اعني الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني
الصورة والمادة والجسم يتصور باجزائه العقلية
ويطلب بالبحث اجزاؤه الوجودية وان كانت
الاولى مشتملة على الاخيرة فان الابعاد المأخوذة
في حد الجسم تدل على صورته والقبول المأخوذ
فيه يدل على مادته والسطح والتناهي لا يعقل
كونهما جزءين عقليين اذ هما ليسا محمولين على
الجسم فبين الشيخ انهما ليسا جزءين في الوجود
وذلك لان السطح يلزم الجسم لسبب التناهي المتعلق

بطرفه

بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون
ذي السطح وذي التناهي جزءين عقليين لكونهما
محمولين عليه فبين انهما ايضا ليسا كذلك لانفكاك
تصوره عن تصورهما واعلم ان الشيء كما يتقوم
بجزئه العقلي وبجزئه الوجودي فقد يتقوم
بعلته كالمادة بالصورة وحصة النوع من الجنس
بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من
هذه المعاني اما الاولان فلما مر واما الاخير
فلما سيأتي وهو ان السطح لا يفعل الجسم وقال
ايضا معترضا على قوله من حيث يلزمه التناهي
انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي
وهو يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم قبل
عروض السطح له وهذا باطل لانا بينا ان النهاية
اضافة عارضة للسطح والعارض متأخر عن المعروض
فكيف يكون عروض النهاية للجسم قبل عروض
السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية
المتأخرة يمكن ان تكون سببا لثبوت السطح للجسم
كالاوسط في برهان اللم اذا كان معلولا للاكبر
وعلة لثبوته للاصغر واقول اما قوله النهاية
اضافة عارضة للسطح يقتضي كون النهاية من
المضاف الحقيقي وهو مناقض لحكمه عن قريب
بانها من المضاف المشهوري فلعله نسي ذلك ثم
انه اخذ النهاية تارة مع سطح وجعلها بذلك

عن السطح

الاعتبار مشهورية وتارة مفردة وجعلها بذلك
الاعتبار حقيقيه وكيف ساغ له ان يجعل اضافه
العارض الى معروضه سببا لعروض ذلك العارض
للمعروض فان تلك الاضافه لا تعقل الا بعد العروض
فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط في كلامه
ولا يبالي اين يذهب وما حققناه من قبل وهو ان
الانقطاع يعرض الامتداد الجسم اولا ثم السطح
يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض لهما الاضافه
باعتبارين يزيل هذه الشبهه قوله واما السطح
كسطح الكره من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا
خط فيه ولا نقط واما المحور والقطبان والمنطقه فمما يعرض
عند الحركة والخط المسطح لمحيط الدايرة فقد يوجد
ولا نقطه اقول يريد بيان كيفية لزوم الخط للسطح
والنقط للخط ايضا بواسطة التناهي فانهما لا
يعرضان لهما مع عدم التناهي ويجب ان يعرف
اولا الالفاظ التي استعملها في هذا الموضع
فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله
نقطه يكون جميع الخطوط الخارجه منها الى ذلك السطح
متساوية والدايرة سطح مستو يحيط به خط واحد
في داخله نقطه يكون جميع الخطوط الخارجه منها
الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزاهما والخط
المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط
قطرها واذا قطعنا الكرة بسطح مستو حدث فصل
مشترك

مشترك بين السطحين هو محيط دايرة على سطح الكرة
واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة
حدث عليها نقطتان لا يتحركان هما قطباها
وقطر بينهما هو المحور ومنطقه هي اعظم الدواير على
سطح الكرة التي يتساوي ابعاد جميع النقط المفروضة
عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط
والنقطه انما يعرضان للكرة باعتبار احد الامرين اما
القطع واما الحركة قوله فاما المركز فعندما يتقاطع
اقطار وعند حركة ما او ما لغرض وقبل ذلك
فوجود نقطة في الوسط كوجود نقط في الثلثين
وساير ما لا يتناهى فانه لا وسط ولا ساير مفاصل
الاجزاء في المقادير الا بعد وقوع ما ليس يوجب
فيها من حركة او تجزئة واذا سمعت في تحديد الكرة
وفي داخلها نقطة فمعناه يتاتى ان تفرض فيها
نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار
ومعناه يتاتى قسمته فيها اقول يريد ان الكرة
لا يتعين مركزها موجودا الا باحد ثلثة اشيا احدها
التقاطع والثاني الحركة والثالث الفرض فان
تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز وحركة
الدايرة انما يقتضي ليكون نقطة فاصلة بين الحركة
في الجهات المختلفة هي المركز واما الفرض فظاهر
اما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز في وسط
الدايره كوجود نقطة في ثلثيها اي كما ان موضع النقط

فيها

فيها

فى الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن
وقوعها بعد الفرض فى غير ذلك الموضع فكذلك حال
المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل فى المقادير انما يكون
بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض
او الفرض كما مر ذكره قال الفاضل الشارح سلك
ان امكان حصول هذه النقط حاصل فى الدائرة
بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان الامكان
غير ممكن الحصول الا فى موضع معين وهذا الامكان
يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر المواضع فاذن
مركز الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا
القول فى سائر النقط فاذن يكون النقط غير
المتناهية موجودة بالفعل ويلزم من ذلك الانقسام
غير المتناهى بالفعل او القول بان اختلاف
الاعراض لا يوجب الانقسام فاذن الحركة ايضا
لا توجب الانقسام والجواب ان هذا كله فرض
والفرض لا يرتفع برفع اسمه وثبوت معناه بل
يرتفع بان لا يفرض والدائرة ان لم تفرض فيها
شئ لم يلزمها شئ مما ذكر وهذا حكم لا يختص
بالدائرة بل الخط الواحد المتناهى له منتصف
ولنصفه منتصف وهلم جرا وهى ممتازة فى نفسها
عن سائر اجزاء الخط الا انها يمتاز بالفرض
ولا يرتفع بان يقول انها لا زمة وان لم تفرض
لان تصور المنتصف فرض فضلا عن التلفظ

به وانت

61

قوله وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح
فى الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة
وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذى يقال
بالعكس من هذا ان النقط بحركتها تفعل
الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو
للتفهيم والتصوير والتخيل الا ترى ان النقط
اذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما تتحرك فيه
وهو مقدار ما خط او سطح فكيف يتكون
ذلك بعد حركتها اقول افاد ههنا ان هذه الامور
المقدار كيف يترتب فى الوجود وان الذى يقال
بخلافه لتفهيم المبتدئين شئ غير حقيقى بل
من تخييلى نقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح
تنبيه ما اسهل ما بينا فى لك تامل ان الابعاد
الجسمانية مما نفر عن التداخل وانه لا ينفذ جسم
فى جسم واقف له غير منتح عنه وان ذلك للابعاد
لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض اقول
يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية
وكانه يدعى كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة
وما بعدها من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة
وانما اورد هذه المسئلة ههنا لتعلقها بالمقادير
ولبناء نفى الخلاء عليها والاستشهاد بان
الجسم لا ينفذ فى جسم واقف له غير منتح عنه
تذكير لاستقراء الذى اكتسب النفس منه هذا

الحكم الاولى في مبادى التعلم به وبامثاله فان
يتوقف ذهنه عند حكم اولي ينبه عليه بالاستقراء
وكذلك قوله وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا
لساير الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على
الهيولى وسائر الصور والاعراض لا حصة لها
في العظم الا بالعرض فالابعاد الجسمانية هي
المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك في ان عظمين
يجتمعان هما اعظم من احدهما فان الكل اعظم
من جزءه والقول بالتداخل يقتضي كون
الكل مساويا لجزءه اعلم ان النقطة لا حصة
لها في العظم فلذلك لا يمانع عن الاجتماع
الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد
والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الاجسام
ومن حيث العرض والعمق حكم النقط والسطوح
ايضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الا
جسام ومن حيث العمق حكم النقط ولذلك ينطبق
الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع
عنها الامتياز الوضعي فمن يحكم بان هذا الحكم
يشترك فيه المقادير باسرها ينبغي ان يقول من
حيث هي مقادير اشارة انك تجد الاجسام
في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة
وتارة متقاربة وقد تجدها في اوضاعها تارة
بحيث يسع ما بينها اجساما محدودة المقدار وتارة

اعظم

لا اعظم لا اصغر

اعظم وتارة اصغر فتبين ان الاجسام الغير المتلاقية
كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة
الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها اختلافا
تقديريا فان كان بينها خلاء غير اجسام وامكن
ذلك فهو ايضا بعد مقداري وليس على ما يقال
لا شيء محض وان كان لا جسم اقول يريد ابطال
الخلاء والقائلون به فرقتان فرقة يزعم انه لا شيء
محض وفرقة يزعم انه بعد ممتد في جميع الجهات
من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون
مكانا لها وقال الفاضل الشارح يعني بالخلاء ان
يكون جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي
واحدا منهما واقول هذا تعريف للخلاء الذي
يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا
ولا يتناول الذي لا يتناهى والشيخ قد ابطل
في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض
فيه اجساما مختلفة الابعاد ~~بعضها عن بعض~~
ليتقدر الخلاء الواقع بينها بها فان اللاشيء
المحض لا يمكن ان يتقدر بشيء اصلا ثم بين ان
الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساواة والا
والتقدير وانه متجزئ على الجهات المشتركة وانضاف
الى ذلك مقدمة هي ان كل ما كان كذلك فهو
اما كم متصل اعني البعد المقداري واما ذو كم
متصل اعني الجسم واذا كان الخلاء عندهم

لهلا

بالاقي

تختلف ابعاد ما بينها

للمساواة والامساواة

ينبغي

ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لا شيئاً محضاً كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لا جسماً كما زعمت الفرقة الثانية فنبحث واذ قد تبيّن ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادّة وتبيّن ان الابعاد الجسميّة لا تتداخل لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف فاذا سلكت الاجسام في حركتها تنحّى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد مقطور فلا خلا **اقول** يريد ابطال المذهب الثاني وانّما ابطله بوجهين او ذلك باضافة مقدمتين ممّا تقدّم بيانه الى الحكم الذي ثبت في الفصل المتقدّم احديهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو ممّا تبيّن في باب اثبات الهيولى والثانية ان الابعاد الجسمية لا تتداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد فاذا اضاف الاولى ان الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادّة فهو اذن ليس بعداً صرفاً على ما يقولون وعبّر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل تنحّى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء تنحّى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعداً مقطوراً من شانه ان يكون مكاناً للجسم على ما يقولون وعبّر عن ذلك بقوله فاذا سلكت الاجسام في حركاتها تنحّى عنها ما بينها اى من الخلاء ولم يثبت لها

اي للاجسام

اي للاجسام بعد مقطور ثم انتج من الجميع قوله فلا خلاء وانما وسم الفصل بالتنبيه لانّه لم يستعمل فيه مقدمة لم تشرح قبله **اشارة** ولقد كنا ساسنا ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي يسمّى جهة مثل قولنا يتحرّك كذا في جهة كذا ونحو جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصداً للمتحرّك فكيف تقع الاشارة نحو لا شئ فتبيّن ان للجهة وجوداً **اقول** يريد اثبات الجهات والجهة هي التي يمكن ان يقصدها المتحرّك الأيني على الاستقامة او الاشارة الحسيّة في سمتها ووجه المناسبة انها كما سيتحقق نهايات الامتدادات قال الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما انّ الخلاء يظنّ انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر يعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح فهي تناسبها واستدلّ الشيخ على وجودها بقياسين احدهما انّ الجهة مقصد المتحرّك والمتحرّك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني انّ الجهة يشار اليها وما يشار اليه فهو موجود **اشارة** اعلم انّه لما كانت الجهة ما يقع نحوه الحركة لم تكن من المعقولات التي لا وضع لها فيجب ان يكون الجهات لوضعها ذوات وضع بيّنا ولها الاشارة **اقول** يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجرّدة التي لا وضع لها وبيّنه بما يشارك القياس الاوّل من القياسين المذكورين في

الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك
لا يقصد ما لا وضع له ثم بين بهذا القياس ايضا
ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان
بينا بحسب التصديق فانه لمبيّنة في نفس الامر موقوفة
على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع
وكل ذي وضع قابل للاشارة الحسية اشارة ولما
كانت الجهة ذات وضع فمن البين ان وضعها في
امتداد ماخذ الاشارة والحركة ولو كان وضعها
خارجا عن ذلك لكانت ليستا اليها ثم هي اما ان
يكون منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسمة
فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض لها
اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف لم يخل اما ان
يقال انه يتحرك بعد الى الجهة او يقال يتحرك عن
الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء
المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو
الجهة لا جزء الجهة فتبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد
غير منقسم فهو طرف للامتداد وجهة للحركة فيجب الان
ان نحرص على ان نعلم كيف تتحدد الامتدادات طبعا
بالطبع وما اسباب ذلك وتتعرف احوال الحركات
الطبيعية اقول يريد بيان ماهية الجهة وانما اخره
الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان الهلية
على بيان الماهية فبين اولا انها موجودة ثم بين انه وجودها
على اي انحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية وهو على
ما حققناه

بيان الجهة

ماحققه طرف للامتداد غير منقسم وانما يتحقق ذلك
لوجوب الامتدادات فطرف الامتداد بالنسبة الى
الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة
جهة وما في الكتاب ظاهر ولقائل ان يقول انه
قسم الحركة الآخذة نحو شيء ذي وضع الى حركة
اليه وحركة عنه اي حركة قرب وحركة بعد وهذه
القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم في جهة
الحركة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة
لان هناك قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه
وايراد قسمة لا يصح الا بالقياس الى ما لا ينقسم
في بيان ان الشيء غير منقسم مصادرة على المطلوب
والجواب ان الحركة في الشيء المنقسم لا محالة يكون
اما عن جهة واما الى جهة ويعود القسمان الاولان
والا فاذا ان يكون جهة الحركة هي المسافة
التي تقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة حاصرة
وهم وتنبيه لعلك تقول ليس من شرط ما
اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد
الى البياض ولم يوجد البياض بعد فان اختلج
هذا في وهمك فاعلم ان الامرين بينهما فرق وايضا
فان ما تشكلت به عبرضا في الغرض اما الفرق
فلان المتحرك الى الجهة ليس يجعل الجهة ما يتوجه
لا يحصل ذاته بالحركة بل ما يتوخى بلوغه او القرب
منه بالحركة ولا يجعل لها علة تمام الحركة حالا من الوجه

تناهي

والعدم لم يكن وقت الحركة واما الآخر فلان الجهة
لو كان يحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذي
وضع ليس وجوداً معقولاً لا وضع له وذلك عرضنا
على ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما يتلو هذا
الفن من الكلام **اقول** الوهم هو شك في كبرى
القياسين اللذين اثبتنا بهما وجود الجهة وهي
قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود تقرير الشك
ان حركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلاً كالحركة
من السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود
فاذن ينتقض كلية الكبرى واجاب عنه بشيئين
احدهما جعل الكبرى اخص مما كانت وهو ان يقال
المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معه
يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثاني التزام
الشك لان الشك غير قادح في المطلوب وذلك
لان الجهة التي يحصل بالحركة في الجهة تكون موجوده
ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ما سعينا الآن بثبت
كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدلي
غير برهاني ولذلك دل على ان الحق هو الفرق

النمط الثاني في الجهات واجسامها الاولى والثانية

الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها
ويحددها وهو اجسامها الاولى والى ما لا يتقدم
عليها بل يحصل فيها وهو اجسامها الثانية **اشارة**
اعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل بالفرض

مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل

مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثلها بنسبة ذلك
فلنعد عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع فلا
يتبدل كيف كان **اقول** يريد اثبات جسم محدد
للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة فنقول
قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات
التي تتقاطع ويقوم بعضها على بعض على زوايا
قوائم اعني ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان لكل
امتداد طرفان كانت الجهات
بهذا الاعتبار ستاً اثنتان منها طرفا الامتداد
الطولي ويسميهما الانسان باعتبار طول قامته
حين هو قايم بالفوق والتحت والفوق منهما
ما يلي رأسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله
واثنتان طرفا الامتداد العرضي ويسميهما باعتبار
عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى
جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله
واثنتان طرفا الامتداد الباقي ويسميهما باعتبار
ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلي
وجهه والخلف ~~والقدام~~ ثم يستعملها في ساير
الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق
وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض
الامتدادات على بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت
الجهات التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية
بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى

نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات
ست مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها
بالفعل وللجهات لا يتناهى بالقوة اقول وهذا
صحيح ثم قال محاذيا لبعض المتقدمين واما المضلعات
فعدد جهاتها عدد حدودها النقطية والخطية
والسطحية ان سمينا كل حد جهة او مثل عدد الخطية
والسطحية ان لم يعتبر النقطية مثلا المثلث جهاته ثلث
اقول هذه تسمية بخلاف ما تقدم فيما تقرر فان المقرر
هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث
ليست اطراف الامتدادات بل الامتدادات هي
اطراف السطح ولنرجع الى المقصود فنقول الجهات
الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق
والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربعة الباقية
وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق
قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله
ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع فصار ما كان
قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل
بالفرض وليس الفوق والسفل كذلك فان القائم
لو كان منكوسا لا يصير ما يلي رجله تحتا بل صار
رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت
بحالهما والفاضل الشارح جعل الفرض هو ان
يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا ونعم
اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا في القدام والخلف

والتحت

راسه فوقا وما يلي رجله تحتا

والاول فرض

والاول فرض واقع وهذا غير واقع وقال ايضا
الفوق والسفل يتبدلان بالفرض ان جعل الاعتبار
بالراس والقدم فان قيام شخصين على طرفي
قطر الارض يقتضي ان يكون ما يلي راس احدهما
يلي قدم الاخر ولا يتبدلان ان جعل الاعتبار
بما يقرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد من
اعتبار الراس والقدم ما يلي راس الشخص وقدمه
فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانتكاس بل المراد
ما يلي الراس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون
الطرف الاخر من قطر الارض هو الذي يلي القدم
بالطبع وفسر ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك
الذي يسمى الجانب الشرقي منه يمينا والجانب
الغربي شمالا تشبيها بالانسان الذي يسمى
جانبه الذي يظهر منه قوة حركة يمينا ويحتمل ان
ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل
واليمين والشمال ولم يذكرهما وهما يشبهان اليمين
والشمال لتبدلهما بالفرض الا ان الشيخ لما قيد
اليمين والشمال بقوله فيما يلينا فتفسير قوله وما يشبه
ذلك بالفلك اولى لان اتصاف الفلك بذلك
انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة
الباقية للفلك على وجه التشبيه المذكور فبسط
سايه يشبه قدامه وما يقابله خلفه واحد قطبيه
علوه والاخر سفله وذلك شي لا يتصور فيما بعد

ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع وما بالفرض
قال فلنعد عما بالفرض اى فلنتجاوز عنه لان الامور
الفرضية لا تنضبط **قوله** ثم من المحال ان يتعين وضع
الجهة فى خلاء او ملا متشابه فانه ليس حد من
المتشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى
من غيره فيجب اذن ان يقع بشى خارج عنه ولا
محالة انه يكون جسما او جسمانيا فان المحدد الواحد
من حيث هو كذلك فانما يفرض منه حد واحد
ان افترض وهو ما يليه فى كل امتداد يحصل
جهتان وهما طرفان وعلى ان الجهات التى
بالطبع فوق واسفل وهما اثنتان فالتحدد اذن
اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث كونه واحدا
واما ان يقع بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون
احدهما محيطا والاخر محاطا به او يكون الجسمين وضع
متباين واذا كان احدهما محيطا والاخر محاطا به
دخل المحاط به فى ذلك التاثير بالعرض وذلك
لان المحيط وحده يحدد طرفى الامتداد بالقرب
الذى يتحدد بما طته والبعد الذى يتحدد بمركزه
سواء كان حشوه او خارجا عنه خلاء او ملاء واذا
كان على الوجه الاخير يتحدد به جهة القرب واما جهة
البعد فلم يجب ان تتحدد به لان البعد عنه ليس
يجب ان يكون محدودا واحدا معينا ما لم يكن محيطا
ولم يكن الثانى اولى بان يقع منه فى محاذاة

دون اخرى

وقف

دون اخرى ممكنة الا المانع يجب ان يكون له مدخل فى
تقرير الجهة ويكون جسمانيا ويدور الكلام عند
فرضه واعتبار وضعه فمن البين ان تقرير الجهة
وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعة
كيف اتفق بل من حيث هو بحال ما موجبة لتحديد
متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا يحدد به القرب
ولم يحدد به ما يقابله **اقول** تقرير البرهان
مع محاذاة ما فى الكتاب ان نقول قد ثبت ان الجهة
ذات وضع فالجهتان المتعينتان بالطبع يكون تعيين
وضعهما اما فى شى متشابه خلا كان او ملا او فى شى
مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود
المفروضة فيه بان يكون جهة من سايرها ولكون
الحدود فيها بالفرض غير متناهية وكون الجهتين
بالطبع اثنتين فحسب فاذن الثانى حق وهو ان
يكون ذلك التعيين بشى مختلف خارج ما يتشابه
وذلك الشى لا محالة يكون جسما او جسمانيا لوجوب
كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد يحدد الجهتين
معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة منهما
والجسم الواحد يكون محددا اما من حيث هو واحد
او لا من حيث هو واحد فهذه اقسام ثلثة اما الجسم
الواحد من حيث هو جسم واحد فلا يمكن ان يكون
محددا لان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك

لوجوب تناهيه كما مرّ وكذلك اللّتان بالطبع فانهما ايضا
طرفا امتدادٍ فالمحدّد يجب ان تحدّد جهتين معا
والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدّد ما يليه بالقرب
فلا يمكن ان تحدّد ما يقابله لانّ البعد عنه ليس بمحدود
واذا بطل هذا القسم بقي ان يكون المحدّد اما جسما
واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين غير متفاوت
وهذا الثانى ايضا باطل لان التحدّد بجسمين لا يخلو
اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالاخر او على سبيل
المباينة والاول تقتضى دخول المحاط فى التحديد
بالعرض لان المحيط وحده كافٍ فى تحديد امتدادين
بالقرب يتحدّد باحاطته والبعد الّذى يتحدّد ببعده
من محيط وهو مركزه وهذا القسم راجع الى ما كان
المحدّد جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما
القسم الآخر وهو ان يكون بالمباينة فانه باطل لوجهين
احدهما ان كلّ واحد من الجسمين لا يتحدّد به الا القرب
منه ولا تحدّد البعد عنه فاذن لا يتحدّد الجهتان
معا بكل واحد منهما وقلنا انّ المحدّد يجب ان يحدّد
جهتين معا والثانى انّ لكلّ واحد منهما جهات
لا تتناهى بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه
ووقوع الآخر منه فى جهةٍ من تلك الجهات وعلى بعد
معيّن منه دون ساير الابعاد الممكنة ليس باولى
من وقوعه فى جهة اخرى وعلى بعدٍ آخر مما يمكن فان

الوقوع فى كلّ جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن بحسب
العقل وان امتنع فلمانع مؤثرٍ فى التحديد وهو ايضا
يجب ان يكون جسما ذا وضع والكلام فى وقوعه فى
بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد
منهما كالكلام فيهما فانّ علل بهذين صار دورا
والا تسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحدّد
الجهة تتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على
اىّ وجه يتفق بل من حيث الاحاطة وهى الحال الّتى
لتحديدين متقابلين كما مرّ فاذن محدّد الجهات
جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات اشارة
كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعى ويعاوده
فيكون موضعه الطبيعى متحدّد الجهة لا به لانه قد
يفارقه ويرجع اليه وهو فى الحالين ذو جهة
فيجب ان يكون تحدّد جهة موضعه الطبيعى بسبب
جسم غيره هو علة لما هو قبل هذا المفارق او معه
فقط فذلك الجسم له تقدّم فى رتبة الوجود على
هذا بعليّة او على ضرب اخر اقول يريد امتناع الحركة
المستقيمة على محدّد الجهات وبيان تقدّمه على
الاجسام التى يجوز تلك الحركة عليها وتقريره ان كل
جسم له موضع طبيعى فلا يخلو اما ان لا يكون من شانه
مفارقة موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون من شانه
ذلك والاول هو الذى لا يجوز الحركة الاينية عليه
والثانى هو الذى يجوز عليه ويكون مفارقه موضعه

بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو في الحالتين
ذا جهة يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم لا
يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعي لان
جهته متحدد عند وجوده فيه وعند لا وجوده
بل يكون متحددة لاجله حتى يصح منه ان يخرج عنه
مفارقا ويطلبه معاودا فيجب ان يكون ذلك التحدد
بسبب جسم آخر فذلك الجسم الآخر هو علة الجهة فهذا
الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده وهذا
الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان
يكون متحركا في جهة حالتي المفارقة والمعاودة و الجهة
لم توجد بعد فهو اما متاخر عن الجهة واما مع
الجهة معيته امتناع الانفكاك عنها فاذن الجسم الذي
هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم
على ما يتقدمه او على ما لا يتاخر عنه مما هو معه اعني
الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المع
ايضا متقدم كما مر بيانه في بيان ان الصورة ليست
علة للهيولى فهو متقدم على الاطلاق بضرب من
التقدم اما بالعلية او بالطبع فهذا ما في الكتاب
وظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق
موضعه فلا تصح منه الحركة الا بسبب فان قيل لو كان
الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة المستقيمة
لان الحركة تستدعي جهة والجهة انما يتحدد به لكفانا
فما الفايدة في تقييد الحركة بان يكون من الموضع

الطبيعي واليه

بلغ

الطبيعي واليه قلنا الجهات لا تمايز الا بكون بعضها طبيعيا
لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة الى
اثبات المحدد وهو لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها
كيف كان والا لكان البرهان على تناهي الامتدادات
كافيا في اثبات الجهات التي هي مقاطع الامتدادات
وايضا لهذا السبب خص بالطبع من الجهات بالنظر
وتجاوز عما بالفرض واعلم ان تقدم محدد الجهات
على ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية من حيث
كون ذوات الجهة اجساما فان الجسم لا يجوز ان
يكون علة فاعلية لجسم آخر كما يجي بيانه بل من حيث
هي ذوات جهات اعني يكون علة لهذا الوصف
اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد
من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث
ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع
المحدد ولهذا لم يجزم الشيخ ههنا باحد القسمين
وايضا لم يذكر ان وجود الجهة بعد امتناع تاخرها عن
وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما
عليه ام لا وذكر الفاضل الشارح ان الاليق بما ذكره
في النمط السادس في بيان ان الحاوي ليس علة
للمحوي انه لا يجوز ذلك لان عدم الخلاء مقارن لوجود
ذوات الجهة فان تاخر وجودها عن الجهة تاخر عدم الخلاء
ايضا عنه والمتاخر عن الشي ممكن معه فاذن عدم
الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب يلزم منه كون

الخلاء ممكنا فى ذاته ممتنعا بغيره وهو محال تذنيب
فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق
محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع
بالقياس الى غيره او ان كان ليس محيطا على
الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه اقول يريد
بيان سائر احوال محدد الجهات بعد كونه غير ذى جهة
فنقول فى تقريره الموضع والمكان
اسمان مترادفان وهما عند الشيخ عبارتان عن
السطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذى المكان
ويماسه بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك
على معان ثلثة كما مر والمراد ههنا ما هو احدى
المقولات وهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض
اجزائه الى بعض والى اشياء ذوات الوضع غير
ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام
فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو
نسب بعض اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا
هذا الاعتبار لكان الانتكاس بعض وبحسب
كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهو نسب اجزائه
الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان
الانتكاس ايضا قياما واذا تقرر هذا فنقول الاجسام
تنقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عدا
ما هو محاط وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع
له اصلا وله وضع ولكن بحسب نسب بعض اجزائه الى

بعض ونحسب

٧٥

بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء
الخارجة عنه فلا واما القسم الثانى فله الموضع
والوضع بالاعتبارين جميعا واذ تبين هذا وقد
تبين فيما مر ان محدد الجهات محيط بذوات الجهة
فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق
ويكون حكمه فى الموضع والوضع ما ذكرناه واما ان
يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيطا بذوات
الجهة ومحاطا بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع
الا انه يجب ان لا يفارق موضعه لا ثابتا ان
المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه ويعاوده
قوله ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم
الاول فان كان للقسم الثانى وجود يتحدد
بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثانى ووضعه
يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة اقول
معناه لعل الامر فى نفسه هو ان المحدد الاول
لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثانى
وجود محاط بالاول متحدد موضعه به اى كان محدد
محيط بما يحدده ومحاط بما يتحدد به فيجب ان يتحدد
بالاول موضع هذا الثانى ووضعه ثم بالثانى جهات
الحركات المستقيمة وقد بنى الامر على التشكيك لان
غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو حاصل على
تقديران يكون المحدد شيئا واحدا وعلى تقديرين

٢٤

يكون شيئين احدهما قبل الآخر ومحيط به وان كان
الحق في نفسه هو ان المحدد للاول الذي لم
يتحدد جهته قبله يجب ان يكون محيطا على الاطلاق
ليس له موضع على ما عرض به وذلك لان المحاط
الذي يتحدد يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان
تحدد موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز ان
يكون هو متقدما على ما موضعه الخاص به واما
بعد تحدد موضعه فيجوز ان يصير محددا لموضع
غيره فحينئذ لا يكون هو المحدد للاول بل يجب
ان يكون قبله محدد آخر فاذن المحدد للاول
هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج
الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم
الثاني في قوله فان كان للقسم الثاني وجود بقوله
تحدد بالاول موضعه تنبيها على ان وجوده
لا يكون كذلك وكرر هذا المعنى بقوله يتحدد به
موضع الثاني لانه تالي المتصلة التي اولها فان
كان واما المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون
الوضع الثاني بحسب الاشياء الخارجة عنه
انما تحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى التعين
لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم
الذي له موضع الا بحصوله في الموضع وقال الفاضل
الشارح سبب التشكك الحجة على كون المحدد للمحيط

الذي هو القول الان وضع صح

الاول منهما

الاول منهما انه كاف في تحصيل جهتي القرب والبعد
ودخول المحاط في التحديد يكون بالعرض على
ما مر وعليه شكان اولهما ان هذا يستقيم لو كان
الاول متقدما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع
للجهة علتان مستقلتان بالعلية واحد منهما
اقدم فانها مستندة الى ما هي اقدم لكن الشيخ
سيبين في النمط السادس ان الحاوي ليس
باقدم من محويه والا لكان الخلاء ممكنا الثاني
وثانيهما ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير
تقدمه في الوجود لا يكون محددا للجهات العناصر
لان النار مثلا اما ان تطلب مقعر الفلك الاعظم
والاول باطل والا لكانت النار في حيزها ابدا
بالقسر الثاني يقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد
لمقعره الذي يطلبه النار قال ولاجل هذين
تشكك الشيخ في كلامه ولولا الشك الثاني لكان
اسناد التحديد الى المحيط المطلق اولى ذهب اليه
الشيخ واما انا فلقوة هذا الشك لم احكم بتلك الا
الاولوية واقول اما وجه تقدم المحيط على المحاط فقد
مر وسيأتي له بيان آخر واما الشك الثاني فليس
بوارد واما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة
الهواء هو النار ومحدد جهة الماء هو الهواء وهو ما
لم يقل به واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة
بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من

الاعظم او مقعر فلك صح

مختار انه يطلب مقعر الفلك الاعظم ولا يمتنع ذلك في كون الفلك الاعظم محددا بالذات للجهة وبعا به قرب النار على تقدير كما بيه

لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واولى ولاجل ذلك صح صح

حيث قال بان المحدد موضعه متقدم على موضعه

الجهات سواء كان مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض او لم يكن كما فى العناصر ولذلك كانت
الجهات بالطبع اثنتين والامكنة الطبيعية
الكثر وليس يجب من كون فلك القمر علة لمقعره
الذى هو مكان النار ان يكون علة لتحدد
الفوق فانا على الاصل المذكور اذا فرضنا متحركا
يجتاز على حيز النار ويصعد فى فلك القمر نحكم
جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول
انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابله فاذن
ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم
الخفيف المطلق هو الذى يطلب جهة الفوق على
الاطلاق فليس المراد انه يكون فوق جميع الاجسام
على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل
الشارح اورد المتن فى هذا الموضع هكذا فان كان
للقسم الثانى وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به
موضع الثانى ووضعه ثم يتحدد بالاعظم موضع
المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع
ما تحته كفلك زحل ثم تتحدد بعد تحدد مواضع
الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة
وذلك يقتضى ان يكون الثانى فى قول الشيخ
موضع الثانى ثالث الثانى المعنى قوله ويكون الاول
انما يخلف به ان يكون متقدما فى رتبة الابداع
خليقا بالحد والاولى ان يكون فى ترتيب الابداع

يطلب ان

تحدد تلك جهات الحركات المستقيمة
وفسر بان المحدد ان كان غير
الفلك الاعظم فيتحدد

متقدما وهو

متقدما وهو بان يكون الوسايط بينه وبين المبدأ
الاول تعالى ذكره اقل مما بين ساير الاجسام
وبينه وايضا بان يكون ما دونه محتاجا اليه فى تحدده
مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه
فى تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته
على ما سيذكره فى النمط السادس والفاضل الشارح
ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك
الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما
سيأتى فان لم يكن محددا الجهات ساير الاجسام
فلا يكون ايضا بالطبع ويبقى ان يكون متقدما اما
بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر قوله ويكون
متشابه نسبة وضع ما يعرض له اجزاء فيكون مستديرا
اقول المحدد الاول لا يجوز ان يكون مؤلفا
من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص
كل جسم منها بان يكون فى جهة من الاشياء الداخلة
فيه دون جهة يقتضى امتناع تاخر الجهة عن اجزائه
المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على
محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا
بالفرض ويجب ان يكون نسبة تلك الاجزاء المفروضة
بعضها الى بعض وجميعها الى المركز وهى التى يجعلها
الوضع بسببها متشابهة لانها ان اختلفت فصار
بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم منه اختصاص
القريب بجهة وبعد غير جهة البعيد وبعده اختلاف

جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم
الجهة على محددها هذا خلف وتشابه اجزاء
الشي في الوضع هو الاستدارة فاذن محدد
الجهات مستدير الشكل اشاره الجسم البسيط
هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى
وطبايع اقول يريد بيان حال البسايط من الاجسام
ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة تطلق
على معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة
فمنها ان يقال انها مبدأ اول الحركة ما يكون فيه
وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدأ المبدأ
الفاعلي وخص بالحركة انواعها الاربعة اعني
الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون
ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لا يكون مبدأ الحركة
والسكون معا بل مع انضياف شرطين هما عدم
الحالة الملايمة ووجودها ويراد بما يكون فيه ما
يتحرك ويسكن بها ويحترز به عن المبادي الصناعية
والقسرية فانها لا يكون مبادي لحركة ما يكون فيه
وبالاول عن النفوس الارضية فانها يكون مبادي
لحركات ما هي فيه كالانماء مثلا الا انها تكون مبادي
باستخدام الطبايع والكيفيات وتوسط الميل
بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها
مبدأ اول لانه بمنزلة آلة لها ويراد بقولهم بالذات
احد معنيين احد معنيين احدهما بالقياس الى

المحرك وهو

المحرك وهو انها تحرك لا عن تسخير قاسر اياه بل
بذاتها على وجه توجب الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما
بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك
بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض
ايضا احد معنيين احدهما بالقياس
الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر
بالعرض كحركة ساكن السفينة والثاني بالقياس
الى المتحرك وهو انها تحرك الشي الذي ليس متحركا
بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث هو
صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع
الذي يعم الاجسام حتى الفلك وربما يزاد في هذا
التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة
وحينئذ تخصص الطبع المذكور بما يقابل النفس
وذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد او لا
على نهج واحد وكلاهما بارادة او من غير ارادة
فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة
وبارادة هو القوة الفلكية ومبدأها لا على نهج
واحد من غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة
هو القوة الحيوانية والقوى الثلث تسمى نفوسا
فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انها مبدأ
التغير من شي في غيره من حيث هو غيره وفايدة
هذا القيد ان الشي الواحد من حيث هو واحد

يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثلا الطبيب اذا عالج
نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل
من حيث هو مريض والحيثيتان تقتضيان التغاير
فقوله الشيخ الجسم البسيط هو الذى طبيعته واحدة
تعريف للبسيط ونعنى بالطبيعة ما يعم الاجسام
اى هو الشئ الذى يكون المبدأ المذكور فيه واحدا
لا ان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك
لان الطبيعة الواحدة قد يتكثر افعالها با
باعتبارات مختلفة كما ذكره فى هذا الفصل وزاده
وضوحا بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبايع
اى لا يكون مجتمعا من اشياء مختلفة لكل واحد
منها طبيعة وقوة اخرى يتركب من جملتها
شئ واحد فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون
طبيعة الاجزاء والكل جميعا شيئا واحدا قوله
والطبيعة الواحدة تقتضى من الاشكال والامكنة
وسايرها لا بد للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف
اقول ههنا اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم فى وجوده
عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم
وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضى من كل نوع
شيئا ما على ما سيأتى فى الفصل التالى لهذا الفصل
فالطبيعة الواحدة تقتضى من كل جنس منها شيئا
واحدا على نهج واحد ولا يختلف اقتضاؤها بالاوقات

والاحوال الا

والاحوال الا اذا منعها مانع عن ذلك قوله فالجسم
البسيط لا يقتضى الاشيا غير مختلف هذه نتيجة لقوليه
الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة
يقتضى شيئا غير مختلف والفاضل الشارح قال
هذا الحكم ليس نتيجة لهما لاحتمال ان يكون للبسيط
قوة حيوانية يصدر عنه بها اشيا مختلفة لكن لما
كان الحق ان البسيط العنصرى ليس ذا قوة حيوانية
ولا يصدر عن الفلكى اشياء مختلفة صح هذا الحكم
واقول وضع المقدمتين المذكورتين ينافى هذا
الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها
اشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور
وهى ان الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها اشياء مختلفة
ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة
مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط
له طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة
حيوانية اشارة انك تعلم ان الجسم اذا خلى و
طباعه ولم يعرض له من خارج تأثير غريب لم يكن له
بد من موضع معين وشكل معين فاذن فى طباعه
مبدأ استيجاب ذلك اقول يريد بيان ان الجسم
لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة
يقتضى ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما
وهو الموضع مختلف للاجسام والثانى وهو الشكل
متشابه وساير الاعراض المذكورة يمكن ان يثبت مثلهما

هذا البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف
فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعا لو
يقل كل جسم لان محدد الجهات لا موضع له وقال اذا
خلى وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض
الوجوه لا تتناول الفلكيات والطباع تتناولها
واشترط ان لا يعرض له من خارج تاثير غريب لان
تاثير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعا او شكلا قسريا
كتاثير الحرارة والاناء المكعب في الماء فان احدهما
يصعّده والثاني يكعبه وقال لم يكن له بدّ من موضع
معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر
المشترك بين الجميع واما المعين فانما تقتضيه الطبيعة
الخاصة المطلوب اثباتها وفي بعض النسخ لم يكن له بد
من وضع معين وعلى تقديره يكون الوضع ههنا
هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسب بعض اجزائه
الى بعض لا الذي هو المقولة التي تعرض بسبب نسب
اجزاء الجسم الى غير الجسم كما حمله الفاضل الشارح
على ذلك لانه ما يقتضيه تاثير غريب من خارج وعلى
هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات ايضا له
وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب
ترتيب الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع
بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث وهو
كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر
يقتضيه الجسمية الحالة في الهيولى على ما تقدم وليس

الوضع

بلغ

ما يتعلق با

ما يتعلق بالطبائع المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع ههنا
على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طباع الجسم مبدأ
استيجاب ذلك وذلك لان وجود العارض للشيء
يدل على وجود سبب يقتضي ذلك العروض والسبب
يكون اما خارجا او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن
ان يكون خارجا لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه
خارجا عنه وبقي الجسم وحده غير منفك عن هذا
العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما
امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او امورا
مختلفة تختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول
يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين
وليس كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة
من الجسم وهي طبائع الاجسام فاذن في طباع الجسم
شيء هو مبدأ استيجاب الموضع المعين والشكل
المعين وانما قال مبدأ استيجاب ذلك او مبدأ
وجوب ذلك لان الحصول في الموضع المعين والتشكل
بالشكل المعين ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا لكن
الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه منهما
عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدأ لهما او
لوجوبهما لزال عند زوالها لكنه لما كان مبدأ للاستيجاب
كان في جميع الاحوال مستوجبا لهما قوله وللبسيط
مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب
فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده

ولم يقل مبدأ ذلك

بلغ

هو طلب الوجوب وهو يكون ابدا

فيه اذا تساوت المجاذبات عنه فكل جسم له مكان
واحد **اقول** لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضي موضعا
وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل
وبدأ بالموضع فاعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب و
لا يمكن ان يقتضي الا مكانا واحدا لما مضى ولما لم يكن
للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا
كذلك والسبب الذي يقتضي تجزية المتمكن يقتضي تجزية
المكان فمكان الجزء هو جزء مكان الكل واما المركب
فلا مكان يختص به في اصل الابداع لان التركيب امر
يعرض بعد الابداع واتخاذ مكان على سبيل الابداع
قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضي وجود
الخلاء حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط
بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض
لوجب خلو مكانه الاول وهو محال وايضا لما
كان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام
فلا احتياج بسببه الى مكان زايد على ما كان للبسائط
فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسايط بعينها
ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر
تعينها وتفريعات المركب اما ان يكون احد اجزاء
غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون والثاني لا
يخلو اما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة
كالماء والارض مثلا غالبة على الباقية وحينئذ
يكون تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب جهة المكان

او لا يكون

او لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام
ومكان القسم الاول ما يقتضيه الغالب في المركب
مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب
فيه لا مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان
القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على
الاطلاق ولا مع الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق
وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي المجاذبات فيه
عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي
بقاءه ثم كالحديدة التي يجذبها قطع متساوية من
المقناطيس عن جوانبها وفي بعض النسخ اذا تساوت
المجاذبات عنه وبيانه ان الجزئين المتساويين من
النار والارض مثلا ان تركبا على وجه يكون كل
جزء منهما يلي مكانه فانهما يتفرقان ويتصل كل
جزء بمكانه ان لم يكن مانع والا يقفان بالضرورة هناك
فالوقوف في مكان التركيب انما يكون اذا تساوت
المجاذبات عن المركب والرواية الاولى لان على تقدير
الاخيرة كان يجب ان يقول منه لا عنه فحصل من جميع
ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط
وثلثة مركبة وتعين مكان كل واحد منها بحسب
الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم من شانه ان يكون
في مكان فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور
لدلالة الكلام عليه **قوله** ويجب ان يكون التشكل
الذي يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلف

بحسب مكانه اذ الا غالب فيه صح

بلغ

عن ذلك واما ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكان صاحبه فانهما يتجاذبان وصح

اصح

هيأة في مادة واحدة عن قوة واحدة اقول لما
فرغ من بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتص
على البسيط الذي يجب ان يكون شكله مستديرا
لكون المقتضي لذلك وهو الطبيعة واحدا او كون
القابل واحدا وامتنع ان يكون شكله مستديرا
لكون المقتضي تأثير الفاعل الواحد في القابل
الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها
تختلف اختلاف انواع النبات والحيوان والكلام
في ذلك يستدعي بسطا فهو بمباحث التركيب اليق
فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للبسايط دالة
على اختلاف طبايعها فليكن الاشكال المتشابهة
دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا علل
المختلفة يجب ان يكون مختلفة اما علل المتشابهة
لا يجب ان تكون متشابهة لان العلل المختلفة
قد يكون متشابهة المعلولات فان قيل يلزم على ذلك
ان الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبايع المختلفة
يمكن استنادها ايضا الى الجسمية المشترك فيها
قلنا انها من حيث هي مطلقة كذلك اما من حيث
هي متعينة فمتاخرة عن المقادير التي تختلف باختلاف
الطبايع فلذلك كانت مستندة الى الطبايع ولقائل
ان يقول فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة
مع انها بسيطة والقول بان استدارتها زايلة
بالقسر ويبوستها مانعة من العود اليها يقتضي ان
يكون طبيعة

يكون طبيعة واحدة مقتضية لشئ ولما يمنع من حصول
ذلك الشئ والجواب ان ذلك انما يقع بالعرض
فان الطبيعة انما اقتضت بالذات شكلا واقتضت
كيفية حافظة للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لا يخالف
اقتضاها الشكل بل هو موكد له لو خليت وطبيعتها
لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت
الكيفية حافظة للشكل القسري فهي مانعة عن العود
الى الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها
عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها عليها من وجه
واعترض الفاضل الشارح بان الفلك عندكم
لا يقتضي وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع
المطلق فلم لا يجوز ان يكون الاجسام لا يقتضي
مواضع واشكالا متعينة مع استحالة خلوها
عنها والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره
لا يوجب الوضع الذي هو هيئة بسبب نسب الاجزاء
الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه
لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره
يقتضي مكانا وشكلا معينين فلذلك حكمنا بذلك
واعترض ايضا بان متممات الافلاك والنقر
فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها
مخالفة بحسب الشكل لما يقتضيه الاستدارة وانتم
لا تجوزون حصول ذلك بالقسر وبان القوة
المصورة ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط واما

مركب والاول يقتضى ان يكون شكل الحيوان كرة
والثانى يقتضى ان يكون مجموع كرات بعدد البسائط
الذى فى المحل المركب وان كانت مركبة من قوى
فان كانت تلك القوى فى محل واحد وكان البعض
يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز ان
يكون مع طبايع بسايط الاجسام ما يمنعها عن ذلك
وان كانت فى محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع
كرات والجواب عن الاول ان اتصال الصور
الكمالية ببعض البسايط فى فطرتها الاولى لاسباب
تعود الى العلل الفاعلية غير ممتنع كما ان اتصالها
ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل القابلية
فى الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكاين نباتا
او حيوانا فى هذه الفطرة انما يتصل به صورة كمالية
نباتية او حيوانية مع بقاء صور اجزائه العنصرية
بحسب مزاج كذلك لا يبعد ان يتصل فى الفطرة
الاولى ببعض الافلاك المستديرة صورة كمالية
تفيد من ذلك الفلك كرة تختص بها هى فلك خارج
المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى
المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك
بحسب امر فى العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك
ويلزم من ذلك ان يبقى من الاول متمم او نفرة
متصورة بالصورة الاولى فقط على ما يشهد به
علم الهيئة وعن الثانى ان القوة المصورة على

تقدير بساطتها

تقدير بساطتها وتركب محلها وعلى تقدير تركيبها
وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضى كون الحيوان
مجموع كرات لان حكم الشئ حال الانفراد لا يكون
حكمه حال التركيب مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان
القوة الواحدة فى المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها
ولا يلزم من ذلك انها تفعل فى اجزاء المحل المختلف
فعلها فى المحل المتشابه لان المنفعل منها ليس هى
الاجزاء افرادا بل المركب الذى هو المحل وكذلك لم
يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بسايطها لان المجموع
فاعل واحد كثير الآثار بحسب البسايط التى هى
كالآلات لها ليس عدة فاعلين متشابهى الافعال

تنبيه الجسم له فى حال تحركه ميل يتحرك به ويحس به
المانع ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه
بعض النسخ وان تمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه

اقول يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل هو
الذى يسميه المتكلمون اعتمادا او تحرك الجسم انما يحرك
بتوسطه وسبب احتياج الى ذلك ان الحركة لا تخلو عن
حد ما من السرعة والبطؤ لان كل حركة انما تقع فى
شئ ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها فى زمان
ما وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل
من ذلك الزمان فتكون الحركة اسرع من الاولى او
باكثر منه فيكون ابطاء منها فاذن الحركة لا تنفك
من حد ما من البطؤ والسرعة والمراد من السرعة والبطؤ

الميل هو قوة سارية فى الجسم الى ... عنه ... بحركة الطبيعى ... تقبل الشدة والضعف ... الحركة لها

هو شئ واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف
وانما يختلفان بالاضافة العارضة لها فما هو سرعة
بالقياس الى شئ هو بعينه بطؤ بالقياس الى آخر ولما
كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت
الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة
والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة
والضعف اليها واحدة فكان صدور حركة معينة
منها دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت
اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم
ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او
الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني
اندماج الاجزاء او انفشاشها او غير ذلك وبحسب
ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة وهذا الامر محسوس
في الحركة الاينية بحسب المانع ويوجد مع عدم الحركة
كما يجده الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه
بيده تحت الماء وكما يجده الانسان اذا سكنه في
الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم له
في حال تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه
محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله ويحس
المانع واشار الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله
ولم يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اي يضعف
بالقياس الى قوة المانع واما بالرواية الاخرى فيكون
قوله وان تمكن من المنع اشارة الى امكان وجوده ولا

به عند علم

به عند علم الحركة وذلك ما يدل على مغايرته للحركة
وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه اشارة الى انه قابل
للشدة والضعف قوله وقد يكون من طباعه
ما يبطل وقد يحدث فيه من تاثير غريب فيبطل
عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه ابطال
الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء للبرودة
المنبعثة عن طباعه الى ان يزول اقول لما كان الميل
هو السبب القريب للحركة بوجه ما كان منقسما
اقسامه فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم
الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى
ما يحدثه النفس كميل النبات عند تبرزه من
الارض وميل الحيوان عند اندفاعه الارادي
الى جهة ومنه ما يحدث من تاثير قاسر خارج
من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس
وانما يختلف الاجسام في قبولها والامتناع عن
ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف
الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطباعي
وضعفها وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع
كالحجر العظيم اكثر امتناعا من قبول القسري
والاضعف اقل امتناعا وما عدا هذا الاختلاف
يكون بالاسباب الخارجة وذلك لكون الاضعف
اكثر امتناعا اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة
الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة

اولتخلخله الذى لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة
كالريشه او لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب
القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم
حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة
يقتضي توجها الى مقصد ما ويلزمه عدم التوجه
الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معا
يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين
معًا ويمتنع ان يقتضي الشئ شيئا وعدمه معا فكان
من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان فى جسم واحد
بالفعل بل كما يجوز ان يجتمع فى جسم حركتان احدهما
بالذات والاخرى كحركة الشخص فى سفينة بنفسه
بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان
يوجد ميلان كحجر يحمله انسان يمشى فانه يحس بثقله
وهو ميل بالذات ويتحرك منه الهواء وهو ميل
بالعرض الذى هو للانسان بالذات فاذا طرء على
جسم ذى ميل طبيعى بالفعل ميل قسرى تقاوم
السببان اعنى القاسر والطبيعة فان غلب القاسر
وصارت الطبيعة مقهورة حدث ميل قسرى وبطل
الطبيعي بأخذ الموانع الخارجية والطبيعة معاوقة
إفنائه قليلا وتقوى الطبيعة بحسب ذلك ويأخذ
الميل القسرى فى الانتقاص وقوة الطبيعة فى
الازدياد الى ان تقاوم الطبيعة الباقى من الميل
القسرى فيبقى الجسم عديم الميل ثم تجدد الطبيعة

القسرى والطبيعى

ميلها مشوبا

بالعرض

قليلا

بلغ

ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقية فيها ويشتد
الميل بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة
الطبيعة والميل القسرى قريبا من الامتزاج
الحادث بين الكيفيات المتضادة واذا تقرر
ذلك فنقول قوله الشيخ وقد يكون من طباعه
اشارة الى الميلين الطبيعي والنفساني
قوله وقد يحدث فيه من تاثير غيره اشارة
الى القسري وقوله يبطل المنبعث عن طباعه الى
ان يزول فيعود انبعاثه اشارة الى امتناع
اجتماع الميلين وابطال الطبيعي للقسري
وعوده عند زوال القسري كما نشاهد فى
الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه ومثل
ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة الغريبة
التي يستحيل اليها الماء ليتصور كيفية متوسطة
التقاوم المذكور فانه كما لا يجتمع فى الماء حرارة
وبرودة بل يكون ابدا متكيفا متوسطا بين غاية
الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة أميل
الى هذا ويسمى حرارة وتارة أميل الى تلك
وتسمى برودة وتارة متوسطا بينهما ولا تسمى
باسمهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة
والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع فى الجسم
ميلان بل يكون ابدا ذا حال بين الميل القسرى
الشديد والطبيعي الشديد فتارة تسمى بالميل

بين

لام

بكيفية

المنسوب الى القسري وتارة بالمنسوب
الى الطبع وتارة بعدمها معًا وذلك بحسب تفاعل
الميل القسري والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة
المائية عند وجود العرض الذي يقتضيه وهو
البرودة حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة
افناؤه وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك
فعل الطبيعة في الجسم ما دام مفارقًا لحيزه عند
وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجود
ميل غريب يخالفه افناؤه وعند خلو الجسم عن
الميل ايجاد الميل الطبيعي فهذا ما ينبغي ان
يتحقق ليندفع الاشكالات التي تورد في هذا
الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين لكان الحجم
الحجر ان المتساويان اللذان يرميهما قوي وضعيف
متساويين في الصعود ولكان وتد حبل
تتجاذب طرفاه يبقى بين متساويين متعاط
قوله وانما يكون الميل الطبيعي لا محالة
نحو جهة يتوخاها الطبع اقول لما كانت الجهات
بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعي اما
يتوخى الفوق وهو الخفة واما يتوخى السفل
وهو الثقل وهما بسيطان وما يقتضيه النفوس
النباتية والحيوانية تكون حركاتها وجهات حركاتها
قوله فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي
لم يكن له وهو فيه ميل اليه لانه انما يميل بطبعه

اليه لا عنه

اليه لا عنه اقول لما كان الميل الطبيعي انما الى جهة
يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو
حال غير طبيعي كالحركة وجب انعدامه عند العود اليه
وهو حال السكون بالطبع فان الواصل الى
المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله اليه ولم يكن
له ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض الفاضل
الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته
وهو على الارض فقد يحس ميله واجاب عنه
بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون في مركز
العالم والحق في ذلك ان المكان الطبيعي للارض
كونها في مكان الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق
مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل
ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه
ليس جزوًا من ذلك المكان واذا صار متصلا
~~ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزوا من ذلك~~
~~المكان واذا صار متصلا بها بالفعل~~ انعدم ميله فصار
مكانه جزوا من مكانها قوله وكلما كان الميل الطبيعي
اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسري كما
الحركة بالميل القسري افتر وابطاء اقول لما ذكر
الميلين اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما
وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما عند
تعارض السببين فاشار الى الاختلاف الذاتي
المذكور لبنا ما يجي من الكلام عليه واشار بقوله كما

للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة بل ما الافلاك من الارض في المكان الطبيعي

بلغ

الحركة بالميل القسري اقتر و ابطاء الى الحال الحا
عند تقاوم السببين كما قررناه اشارة الجسم
الذي لا ميل فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل
قسرا ما يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا والا فليتحرك
قسرا في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلا في تلك
المسافة اخر فيه ميل ما وممانعة فيبين انه يتحركها في
زمان اطول وليكن ميل اضعف من ذلك الميل
تقتضي في مثل ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة
نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زماني ذي الميل
الاول وعديم الميل فيكون في مثل زمان عديم
الميل يتحرك بالقسر مثل مسافة فيكون حركتا
ذي ممانع فيه وغير ذي ممانع فيه متساويتي
الاحوال في السرعة والبطوء هذا محال
ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدا
ميل ما بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا
ان الحركة لا بد لها من ثلثة اشياء مسافة وزمان
وحد معين من السرعة والبطوء فنقول ههنا
اذا اتفق كل واحد من هذه الثلثة واختلف
الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب
ما وبيانه بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد
من السرعة والبطوء تقطع مسافة طويلة وقصيرة في
زمان قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان
الى الزمان على التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة

يقطعها بحد

يقطعها بحد اسرع في زمان اقصر وبحد ابطا في زمان
اطول فيكون نسبة السرعة الى البطوء كنسبة الزمان
القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان
الواحد يقطع بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطاء
مسافة اقصر فتكون نسبة السرعة الى البطوء كنسبة
المسافة الطويلة الى القصيرة ويتبين من ذلك
ان الطول في المسافة والقصر في الزمان بازاء السرعة
ومقابليهما بازاء البطوء واعلم انه لا يمكن ان يقال
ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان
والمسافة وبسبب السرعة والبطوء يستدعي
شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان يوجد لا
على حد ما منها فهي مجردة غير موجودة وما لا وجود له
لا يستدعي اصلا والحركة تنقسم الى نفسانية وغير
نفسانية والنفسانية يحدد النفس ما لها من السرعة
والبطوء بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل
واما غير النفسانية التي مبدأها الطبيعة او قسر
منها فيحتاج الى ما يحدد حالها تلك اذ لا شعور
بالملائمة وغيرها فهي بحسب ذاتها تكاد تحصل
في غير زمان لو امكن واذ لم يمكن ذلك فاحتاج
الى ما يحدد ميلا يقتضيها وحالا يتحدد بها ولا
ذلك الا عند تعاوق المحرك وغيره فيما يصدر
عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث
ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن

ان يكون لا يقع ايضا لسببه تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه اعني المذكور من السرعة والبطؤ يكون بشيء آخر اما خارج عن المتحرك او غير خارج وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطؤ من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطؤ كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثرة بازاء البطؤ وكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة منهما على التكافي اعني القلة بازاء القلة والكثرة

[هامش: ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذي ليس من خارج فهو ح]

[هامش: الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني القلة بازاء]

[هامش: في احديهما — بازاء الكثرة]

بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان وآخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة لا في زمان بل في آن لا ينقسم وهو ايضا محال لما مر فهذا تقرير مقاصدهم في هذا الباب واعترض على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ ابي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فيستجمعها واجدة المعاوقة ويختص باحدهما فاقدتها بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المحال المذكوران واقول ان كانت المعاوقة بازاء حال الحركة في السرعة والبطؤ كما مر فهذا الاعتراض غير وارد لان الحركة بنفسها منفردة عن تلك الحال لا تستدعي زمانا لانها لا توجد اصلا فضلا عن ان يستدعي شيئا كما مر فان لم تكن المعاوقة بازائها فالحركة لا تستحق زمانا معينا لانها مع كل حد من السرعة والبطؤ تستحق زمانا آخر وبعضها لا زمان المفروضة في الطول ... الآن نفرض الحركة متجددة

[هامش: وعدمها الآن تجعل حركة عديم المعاوقة ح]

[هامش: فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة ح]

[هامش: الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطؤ في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة ابطأ او اسرع من المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطؤ حين فرضناها لا مع حد منها هذا خلف ولنرجع حح]

على وجه يكون زمانها اقل من الازمنة المفروضة
المعادة ام الطارئة عليها بعد تعددها وتجددها
وحينئذ يكون الاعتراض واردا على ما ذكره
ولكن يلزم منه التزام القول بالجزء الذي لا يتجزى
ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب
ان الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن
ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن فليتحرك مع
عدم مبدأ الميل الذي هو المعاوق الداخلي
مسافة ما في زمان وليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم
اخر فيه مبدأ ميل ومعاوقة ما وظاهر انه يتحركها في
زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل ومعاوقة
اقل على نسبة يقتضي ان يقطع في ذلك الزمان عين
ذلك المتحرك مسافة اطول من المسافة الاولى على
نسبة زماني ذي الميل الاول وعديم الميل لان مع
وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة
كنسبة الميل الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم
الميل يتحرك مثل مسافته لان مع وحدة المتحرك يكون
لان مع وحدة المتحرك نسبة الزمان كنسبة المسافة
الى المسافة فيلزم الخلف واما الجواب بسبب الزمان
فسنذكره من بعد واعترض الفاضل الشارح
بعد ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوي
ربما لا يكون كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم تنقسم
بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة انما تحصل عند

اجتماع الاجزاء

اجتماع الاجزاء ولا يتوزع عليها بل تنعدم عند التجزئة
وايضا فان دل ذلك على احتياج الحركة القسرية
الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعية
اليه اعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه
ان يكون في الاجسام الطبيعية مبدآ ميلين
متخالفين يعوق كل واحد منهما الاخر ثم قال
فان قلتم معاوقة القوام كافية هناك فليكن ايضا
كافية في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان
يكون في الفلك ايضا معاوق لانه مستمر في الجميع
والزم منه محالات والجواب عن الاول ان من
القوى الجسمانية ما تحل في موادها وتنقسم بانقسامها
فيتساوى الجزء والكل منها وهي كالصور والطبايع
ومنها ما تحل في جملة منها ولا ينقسم بانقسام الجملة
كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون
حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض
بالممنوع عن التاثير بسبب الصغر غير وارد
لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في الفرض
المذكور عدم الموانع الخارجية وهو الصغر وعن الثاني انا
حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق
ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخلا
الجسم البتة بل هو محال في الطبيعية كما مر فهو هناك
من خارج كالنفوذ في معاوقة القوام واما الفلكيات
فلا يلزمها ذلك لما بينا من الفرق تذكير

ان نذكر ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان
يقع فيه حركة ما لا ميل له نسبة الى زمان حركة ذي
ميل **اقول** لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى
الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة الى الخط
وحينئذ ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة
ذي الميل في الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة
لانها مبنية على التناسب وهم وتنبيه ولعلك
تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او
وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم
من الاجسام اتفق له في ابتداء حدوثه مكان
انما تفق له من اسباب خارجة لا يتعرى من تعاودها
اياه وضع او شكل صار اولى به كما يعرض لكل
مدرة ان يصير مكانها مختصا بطباعها دون مكان
الاخرى بسبب غير ذاتها وان كان بعوضه من
ذاتها ثم لا ينفك مع اختلاف احوالها من مكان
طبيعي جزئي يختص بها لا استحقاقا فكذلك
فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا
ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذلك
الكلام في الشكل لكنك يجب ان تعلم اولا ان
كل شيء فقد يمكن فرضه مبرا عن اللواحق الغريبة
الغير لماهيته او وجوده فافرض كل جسم كذلك ونظر
هل يلزمه وضع وشكل واما الحدوث فانه لا يخص
ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان الا

الاستحقاق

بالاستحقاق بوجه ما من طبيعته اولداع غريب عن
فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد نفضناها
عن الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لا حق غريب
وسيعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة
اقول قد مر بيان ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا
وشكلا معينا وهذا الوهم تشكك في ذلك وانما
اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم
للموضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية
معا فذكر الميل تعقيبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى
ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره بحسب ما
في الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون ذات
كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او
وضع وشكل والوضع ههنا ليس بمعنى المقولة
بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع
ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظة او لانه
يعم الاجسام كلها قال وذلك لان من الجائز ان
يختص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء حدوثه
بمكان او وضع وشكل على سبيل الاتفاق او
لاجل اسباب خارجة اتفاقية لا يتعرى جسم عنها
كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام
الاجسام كلها ثم صار ذلك المكان او الشكل
بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق
بما يوجب بعد وجوده كما مر في المنطق ثم لم ينتقل

بعد الحدوث ما انتقل منها الا بسبب ناقل عما كان
عليه الى موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك
كما يعرض لكل مدرة من الارض ان تصير مكانها
الجزوي مختصا بطبا عها دون مكان مدرة
اخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصالها
عن الارض وحصوله فى موضع على ما هو عليه
وان كان ذلك بمعونة ذاتها لانها لو لم تكن قابلة
للفصل فى ذاتها لما امكن لذلك السبب ان يفصلها
من الارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف احوالها
لا ينفك عن مكان طبيعى يختص بها لا بحسب
استحقاق يقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون
المكان فيما نحن فيه كذلك اي يكون المكان المطلق
وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه
لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقا بل
بحسب الامور المذكورة وكذلك التشكل فهذا
تقرير الوهم والتنبيه على الجواب بان كل شيء
فقد يمكن فرضه منفردا عن كل ما يلحقه من خارج
بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك
وانظر فيه تجده محتاجا الى وضع معين وشكل
معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته تقتضيهما وانما
قال لكل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم
كليا متناقضا للتشكل ولما قال كل جسم لم يذكر
الموضع واقتصر على الوضع لان الموضع يختلف

باختلاف الاجسام

باختلاف الاجسام وليس ما يلزمه الجسمية ثم قال
واما المحدث وقد خصه بالذكر لامكان ان يقع التشكك
به اكثر فانه لن يخص الجسم بمكان ما دون مكان الا لترجح
يرجع اما الى الجسم كاستحقاق بوجه ما لبعض الامكنة
والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى المحدث
كنازع مخصص واما الى غيرهما كالاتفاق والاول هو
المطلوب والثانى والثالث من اللواحق الغريبة
التى اشترطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى
ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب
بل هو الذى يستند الى سبب غريب يندر وجوده
ولا يتفطن له فينسب الى الاتفاق وستعلم ان
ممكن فله سبب اشارة الجسم اذا وصل على حال غير
واجبة من طباعه فحصوله عليها من الامور الامكانية
ولعل جاعله ويقبل التبديل فيها من طباعه الامكانية
واذا كانت هذه الحال فى الموضع والوضع امكن الانتقال
عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل احوال
الجسم لا تخلو اما ان يجب بحسب طبعه او لا يجب بل
يمكن والواجبة بحسب طبعه لا يمكن ان يتبدل وتزول
وغير الواجبة انما يحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها
وتلك الاحوال قابلة للتبدل والزوال بالنظر الى طباع
الجسم وليست بقابلة لهما بالنظر الى عللها ما دامت
مانعة عن التبدل والزوال فاذا كانت الحال الى الموضع
والوضع فكان فى ذلك الجسم مثلا ميل بالطبع

للجهة المذكوره واعلم ان حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجب فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات العناصر فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها ممكنا والوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب فيه والغير ممكن وهذا اصل مفيد في نفسه ويبتني عليه ما يتلوه اشارة الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا للشيء منها فهي بعلة والنقل عنها جائزة فالميل في طباعها او وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير

اقول يريد اثبات مبدأ ميل مستدير لمحدد الجهات فقال ليس بعض اجزائه التي تفرض لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع ان يكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ليعلم ان الوضع الذي هو ممكن له هو الهيئة التي تعرض بحسب نسب اجزائه الى ما هو داخل فيه وهي محاذاتها له والحجة ان هذا الوضع اما يعرض منا بشرط فاذن ليس بواجب بحسب طباعه فهي لعلة لما مضى والنقلة عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير في جسم بسيط يدل

على امتناع

٨٧

على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده عند المحدد ووجود مبدأ الميل وعدم العائق يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشير اليه في موضع اليق به والفاضل الشارح اورد ههنا حجة من نفسه وهي ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وتنعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه في الماهية ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه في الماهية ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام والاول لا يوجب وجود الحركة المستديرة لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل مستدير واعترض ايضا بان العناصر بسيط فاذن يجب ان تتحرك

لان حصول الانحلال يكون بحركة المستقيم ولا يتحرك الحركة المستقيم على المحدد

ميل

لان من جملة تلك الشرائط وجود مبدأ الميل

على الاستدارة واعترض ايضا بان الاجزاء التي
يدور الفلك عليها كساير الاجزاء التي لا يدور
عليها مما لا يتناهى فلو لزم من تشابه اجزائه صحة
الحركة عليه لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير متناهية
وان يكون لها ميول لا يتناهى بحسبها واورد عنها اضافات
آخر بعضها في حكم المكرر وبعضها يتحقق من الاصول
المذكورة واقول في الجواب عن الاول ان الامكان
بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطلوب لان مع ذلك
الامكان وقطع النظر عن الموانع القريبة يمكن فرض
التحريك القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن
الثاني ان العناصر ليس فيها مبدا ميل مستدير
لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم
فيها ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات
ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي في هذين لان الحركات
البسيطة منحصرة في ثلثة حركة من المركز وحركة اليه و
حركة عليه فالميول البسيط ثلثة اثنان مستقيمان
وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص
احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك
من سايرها يجب ان يكون بحسب مخصص عايد
الى محركه اذ المتحرك بسيط فهذا حكم يوجبه العقل
وان لم نعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجده
متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال
وحكم بامتناع وجود حركتين مختلفتين في جسم

من الحركة المستديرة وانما الخصص الموانع ح

بان ذلك المخصص بعينه يجب
ان يكون مانعا عن الاستدارة
على ساير الاوضاع ح

واحد بسيط

واحد تنبيه وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس
يكون بحسب حال نسبة الاجزاء بعضها عند بعض
بل بحسب نسبتها اما الى شيء من خارج واما الى شيء
من داخل معناه ما ذكر واذا كان ذلك الجسم
اولا ليس ما يتحدد جهته ووضعه بجسم من خارج
محيط بقي ان يكون بحسب جسم من داخل معنا
ما ذكرناه مرارا وهو ان الوضع المتبدل باي معنى
هو تنبيه وانت تعلم ان تبدل النسبة عند
المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك فيجب ان يكون
عند ساكن اقول تبدل نسبة محدد الجهات يكون
عند المتحرك كفلك من الافلاك المتحرك تحته على
تقدير كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق
وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق
بل بشرط ان يتخالفا في شيء من الحركة او القطبين
او المركز اما اذا توافقا في الجميع فلا ويكون عند
الساكن كالارض على تقدير كون محدد الجهات متحركا
على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا
البتة ولما ثبت امكان ان يتحرك محدد الجهات
فاذن تبدل نسبته لا يجب عند متحرك على الاطلاق
اشارة القابل للكون والفساد يكون له قبل ان
يفسد الى جسم اخر يكون عنه مكان وبعده مكان
لاستحقاق كل جسم مكانا طبيعيا بحسبه ويكون
احد المكانين خارجا عن الاخر فان كان حصول

بلغ

بل يجب بشرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق ح

الجسم

الصورة الثانية له فى مكان الذى له بحسبها
غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان
الذى له بحسبها وان كان فى المكان الذى له بحسبها
فقد كان زاحم قبل لبس هذه الصورة ما لا
ماهذا المكان مكانه فزاحمه فى حيزه فجوهر متمكن
هذا المكان بالطبع قابل للنقل من مكانه فهو
ما فيه ميل مستقيم فلكل كاين وفاسد فقيه مستقيم
اقول يريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون
والفساد ففيه مبدأ ميل مستقيم والكون والفساد
هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل
الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة
وسيجئ بيان اثباتهما فى جزويات العناصر وتقرير
المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد
يكون قبل الفساد نوعا آخر وبعد الكون نوعا
اخر وكل نوع بسيط يقتضى مكانا خاصا بحسب
طبيعته النوعية على ما مر ويستحيل ان يقتضى بسيطان
مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة
بناء هذا المطلوب وهى فى الاجسام المقتضية
للميول المختلفة ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما
نحو المكان الطبيعى او نحو الوضع المطلوب مع
ملازمه المكان الطبيعى واما على الوجه الكلى
فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبايع المختلفة
لا يقتضى من حيث هى مخالفة شيئا واحدا الشيخ

عرض بذلك

عرض بذلك فى قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا
بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر ونعود
الى تقرير المطلوب فنقول ثم حال هذا الكاين
لا يخلو اما ان يكون بحسب الصورة الثانية
التى هى الكاينة فى مكان غريب او لا يكون بل يكون
فى مكانها الطبيعى وعلى التقدير الاول يلزم
ان يقتضى طبيعة الكاين ميلا مستقيما الى مكانه
الطبيعى وعلى التقدير الثانى يلزم انه فلكان
فى هذا المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب
صورتها الاولى الفاسدة غريبا مزاحما للجسم
الذى مكانه هذا المكان وانه قد زحمه وغلبه
واخرجه من مكانه بالقسر حينئذ حتى حصل هو
مكانه فاذن الجسم المتمكن فى هذا المكان بالطبع
قابل بجوهره للنقل عن مكانه ويلزم من ذلك ان
يكون فيه ميل مستقيم والا فكيف يخرج عنه واما
بجوهره متمكن هذا المكان قابل للنقل ولم يقل بهذا
المتمكن لان هذا المتمكن من حيث التشخص لم ينتقل
بل انتقل قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد
بان ان كل كاين وفاسد ففيه مبدأ ميل مستقيم
وسند فان تشككت وقلت يكون ذلك المتكون
لصيق الجسم الذى انتقل الى صورته بالكون فقد اوجب
لنوعيتها ان يقع خارج مكانه فان اللصيق ليس
هو المكان بل الجار اقول توهم الوهم هو ان يقال

هو ان يقال انتم اوجبتم الانتقال على كل كاين
وفاسد وذلك ليس بواجب لان التكون
يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو
ان يكون الجسم الكاين قبل تكونه ملاصقا
للنوع الذى صار منه بعد تكونه كالجزو من الماء
المماس لسطح الهواء فانه اذا صار هواء صار
متصلا بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل و التقسيم
على الحق بان يقال اللاصق هو الذى يكون
في مكان يجاور مكان الملصوق ومجاور الشئ
غير فهو لم يكن حينئذ في ذلك المكان فاذن
انتقاله اليه واجب ويتحقق ذلك بان يقال
مكان اللاصق اما طبيعي للكاين او غير طبيعي
والقسمة مترددة والبيان المذكور بعينه
عليهما عايد اشارة الجسم الذى في طباعه
ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل
مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا يقتضي توجها
الى شئ وصرفا عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات
لا مبدا مفارقة فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم
فيه فهو ما وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما
يتكون عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدم
واليه ولهذا فانه لا ينخرق ولا ينمى ولا يستحيل استحالة
مؤثرة في الجوهر كتسخن الماء المودى الى حساه
اقول هذه الاشارات مشتملة على مسئلتين

عن جسم يفسد اليه او يفسد الى جسم يتكون ح

بلغ

احدهما

احدهما كلية والثانية جزئية فالاولى ان الجسم
البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير
ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة
الواحدة لا يقتضي امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة
اخص بهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة
الواحدة لا تقتضي توجها الى شئ اي بالحركة المستقيمة
وصرفا عنه اي بالمستديرة وعليه سؤال مشهور
وهو ان الجسم الذى في طباعه ميل مستقيم قد
يقتضي لجسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا
مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة
الواحدة انما لا يقتضي امرين بانفرادها اما بحسب
اعتبارين فقد يقتضي والجواب عنه ان اقتضاء
الحركة والسكون شئ واحد بالحقيقة يقتضيه الطبيعة
الواحدة وذلك الشئ هو استدعاء المكان الطبيعي
فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء
يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه
يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو
اذن ليس شيئا اخر غير ما اقتضته اولا واما اقتضاء
الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان
الطبيعي اذ قد توجد احدهما منفكا عن صاحبه
وقد توجد معه وايضا في الامكنة مكان طبيعي
يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع
وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك

توجيها

الحركة عند الحصول في مكانه و قد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي ح

اسندت احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى
فاذن ليس مبدأهما شيئا واحدا واما المسئلة الجزئية
فهي ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين
احدها ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون معه
فيه ميل مستقيم والثاني انه لا ميل له مفارقة فيه
لموضعه ولفظه ايضا في قوله وقد بان ايضا بل
على ان الاستدلال بهذا الطريق استدلال
ثان وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل
الاولى ان ايجاد محدد الجهات من موجده انما
يكون على سبيل الابداع اى لا عن شىء لا على سبيل
التكوين عن شىء والثانية انه لا يفسد الى شىء
آخر يتكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد
عليه ثم قال بل ان كان له كون وفساد فعن عدم
واليه والفايدة فيه ان الكون والفساد قد
يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء
الى الغير وايضا على الوجود بعد العدم والوجود من
غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين
الشيخ انه لا يمتنع في هذا الموضع اطلاق الكون
والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل
يمتنع عن اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة انه لا
يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما يستدعيان
حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله
ولهذا لا ينخرق واشار بلفظ هذا الى قوله لا ميل

مستقيم فيه

بشىء واحد

الطبيعي

الابداع مقابل التكوين وقد لم يكن وجوده على سبيل التكوين اذ لا ميل مستقيم فيه وكانه على سبيل الابداع ق

والعدم بعد ٤

مستقيم فيه لا الى قوله لا يكون ولا يفسد فان امتناع
الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد [illegible]
من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة
الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء على
الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولا ينمى فان
النماء هو الازدياد الطبيعي للجسم بسبب دخول اجزاء
شبيهة به بالقوة فيه والذبول ضده وكذلك التخلخل
والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه
او تخليته عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة
الكيفية واشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيده
بقوله استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المؤدى
الى فساده وكون الهواء منه لا لان سائر الا
ستحالات جائزة عليه بل لان امتناع سائر الا
ستحالات لا يبين بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر
فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان
ابسط لانه داخل في كلامه بالعرض من ايراد هذه
المسائل التنبيه على ان محدد الجهات لا يجوز عليه
من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية وتبين من ذلك
ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في
الجوهر الذي هو الكون والفساد بحسب الصور
النوعية والخرق والالتيام بحسب الصور الجسمية عند
القائلين بها واقدم من الحركة في الكم والحركة في
الكيف لان امتناع وجود المستقيمة يستلزم لامتناع وجود

ستحالات

والعرض م

كل واحدة من تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة
اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات
كلها هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع المذكورة
ثابتة لما يوجد فيه الحركة المستديرة من السماوات
وان لم يتعرض الشيخ لذلك تنبيه الاجسام
التي قبلنا نجد فيها قوى مهياة نحو الفعل كـ
الحرارة والبرودة واللذع والتخدير ومثل طعوم
وروائح كثيرة اقول لما تكلم على الاجسام المطلقة
والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية
فبدأها بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي
تفعل وينفعل هذه الاجسام بها ولا يوجد خالية
عن اجناسها وهي اوائل الملموسات ووسم الفصل
بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء
واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة فقوله
الاجسام التي قبلنا اي العنصريات وقوله نجد
فيها اي ندرك بالاستقراء والاعتبار وقوله
قوى مهيئة نحو الفعل والقوى قد يقال انها مبادئ
التغيرات وهي بحسب ماهيتها قد تكون صورا وقد
تكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات وتهيؤها
نحو الفعل هو ان تجعل موضوعاتها معدة للفعل
فان الفاعل بها هي موضوعاتها فالقوة المهيئة نحو
الفعل كيفية يصير بها موضوعها معد التاثير في
شيء آخر فهي مبدأ للتغير والقوة المهيئة نحو الانفعال

كيفية يصير بها

كيفية يصير بها موضوعها معد التاثر عن شيء آخر فهي
مبدأ للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان
وذكر القدماء في تعريفها ان الحرارة كيفية من
شانها احداث الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات
وتفريق المختلفات اي من المركبات دون
البسائط والبرودة كيفية من شانها ان تفعل
مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء
وغيره من الكتب ان المحسوسات لا يجوز ان تعرف
بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن ان تشتمل
الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل
شيء منها على ماهياتها بالحقيقة فهي لا تفيد في
تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق
واما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية
نفاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثيرا
العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس
كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع واما
التخدير فقال هو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر
الروح الحامل قوة الحس والحركة اليه باردا
مزاجه غليظا في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية
ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل تاثير القوى
النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان
اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للتفرقة للطف
وان التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية للجمع

الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما
بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات المنتمية الى الحرارة
والبرودة فى بابها ليقاس كما شبههما عليهما
واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هى الحلاوة والدسومة
والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة
والقبض والتفاهة وانها تحدث من تاثير الحار
والبارد والمتوسط بينهما فى الكثيف واللطيف والمتوسط
بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينها على ما هو
المشهور فى الكتب الطب واما الروايح فكثيرة
بحيث لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض لها لكنهما
جميعا تعليتنا ن الانفعال مشعرى الذوق والشم
عنهما والتامل فى طبايع الممتزجات تحقق استناد
الجميع الى الكيفيات الاول وانما قال الشيخ ومثل
طعوم وروايح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروايح
لان التفاهة من الطعوم لا يحس بتاثيرها فى الذوق
وقيد الروايح بالكثرة لانها غير محصورة قوله وفى
مهياة نحو الانفعال السريع او البطى مثل الرطوبة
واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والسلاسة
والهشاشة اقول قسم الانفعال الى السريع والبطى
لئلا يتشكك فى الصلابة وامثالها فى اسنادها
الى الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل
هى ما ينفعل بطيئا والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها
كيفية تقتضى سهولة التفرق والاتصال والتشكل

والبيوسة بما

سايره

واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك تعريفا لها لانه لم
يرد التعريف لذكر اولا تعريف الحرارة والبرودة
بل التسبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة
ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه
على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هى الجفاف
وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ فى الشفاء
ان البلة هى الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم
كما ان الانتقاع هى الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف
عدم البلة فيما من شانه ان يبتل ولم يذكر البلة
والجفاف فى هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض
للبحث ولذلك يأمر بالتامل ولا يشتغل بايراد
البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية
واما اللين فقال انه كيفية يقتضى قبول الغمز الى
الباطن ويكون للشئ بها قوام غير سيال فينتقل
عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما
يكون قبوله الغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة
والصلابة ما يقابلها وقال الفاضل الشارح فى
اللين ما يتغمز تحت الاصبع مثلا فهناك امور ثلثة
احدها الحركة والثانى التشكل ومثال الثالث استعداد
قبول الانغماز وليس اللين الا الاخير وكذلك
قيل الصلب هو الذى لا ينغمز وهناك امور ثلثة
ايضا الاول عدم الانغماز والثانى بقاء التشكل والثالث
المقاومة وليس الصلابة هى المقاومة لان الهواء

ايضا

المنفوخ فى الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة
هى الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال ورجع حاصل
البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون
الجسم بهما مستعدا لللاانفعال وعدمه عن المتشكل
الخاص وهذا هو الذى ذكره الشيخ فى تفسير الرطوبة
واليبوسة فاذن لا فرق بينهما واقول الرطوبة واليبوسة
تنتسبان من حيث الماهية الى الكيفيات الملموسة
والصلابة واللين لا ينتسبان الى المحسوسات بل
الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا
تكون محسوسة من حيث هى استعدادات والشيخ
انما ذكر آثارهما فى تفسيرهما لتعقل ماهيتهما عند تصور
جميعها واما الرطوبة واليبوسة فيا عرفهما لكونهما محسوستين
بل ذكر معنى الفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما وبين
ما يجرى مجراها وقد صرح فى الشفاء بان الرطوبة
ليست هى سهولة التشكل لانها غير اضافية بل سهولة
~~التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل~~ اضافية
وانها انما يفسرها على ضرب من التجوز وايضا اسم
الشئ الذى يتركب مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء
مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعماله
الا انه مع وجود القوام غير السيال وعدم التفرق
بسهولة غير استعداد قبول التفرق والاتصال
بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى
الرطوبة على ما ذكره الفاضل واما اللزوجة فعلى ما ذكره

الشيخ كيفية تقتضى سهولة التشكل مع عسر التفريق عن الشئ
بل يمتد متصلا ويحدث من شدة امتزاج الرطب
الكثير باليابس القليل والسلاسة والهشاشة
اسمان لما يقابلهما وظاهر ان هذه الاربعة تنتمى
الى الرطوبة واليبوسة وهما يقتضيان كون الشئ
معدا نحو انفعال ما قوله ثم اذا فتشت واجدت
التامل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة
الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذى يستبرد
بالقياس الى الحار ويستحر بالقياس الى البارد
واعنى بهذا انك تجد فى كل باب منها اذا اعتبرته
ان جسما يوجد عديما للخبر مثلا يكون ولا لون فيه
ولا رائحة ولا طعم او وجدته منتميا الى الحرارة او
البرودة مثل اللذع او التخدير وكذلك الحال
الهيأت المعدة الى الانفعال فان التفتيش يلزم
اجسام العالم التى تلينا رطوبة او يبوسة لانها
اما ان يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها
للتشكل من غير ممانعة فيكون رطبة او يصعب
فيكون يابسة واما الذى لا يمكن فيها ذلك اصلا
فلكيفها من الاجسام واما سائر ما يشبه ذلك فقد
يعرى عنها جسم او ينتمى الى هاتين انما اللين والصلابة
واللزوجة والهشاشة وغير ذلك اقول الاجسام
العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة
والمشمومة والمذوقة والسبب فى ذلك ان احساس

الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط
جسم ما كالهواء والماء ولا يمكن ان يتوسط المتوسط
بين وغيره فاذن كل واحدة من هذه الحواس لا
يدرك المتوسط الذى يتوسط لها بل تجده ... بما
عما تدركه هى وتلك الاجسام لا تخلو عن الملموسة
لانها لا يحتاج الى متوسط وايضا قد تخلو
عن تلك المشاعر ولا تخلو عن اللمس فلذلك سمى
الملموسات باوايل المحسوسات ثم التامل والاستقراء
يقتضيان انها لا تخلو عن جنسين من الملموسات
احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما
وهو الفعلى والثانى جنس الرطوبة واليبوسة
وما يتوسطهما وهو الانفعالى والباقية اما
ان تخلو هذه الاجسام عنها واما ان ينتهى عند
الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت هذه
الكيفيات باوايل الملموسات وهى التى بها
يتفاعل الاجسام العنصرية وينفعل بعضها
عن بعض فيتولد منها المركبات والفاظ الكتاب
ظاهرة والمراد من قوله اما الذى لا يمكن فيها
ذلك اصلا هى الفلكيات تنبيه فالجسم البالغ
فى الحرارة بطبعه هو النار والبالغ فى البرودة
بطبعه هو الماء والبالغ فى البرودة بطبعه
هو الماء والبالغ فى الميعان هو الهواء والبالغ
فى الجمود هو الارض اقول اراد ان يشير الى ان العناصر

اربعه ويعينها

اربعه ويعيّنها ولما كان لها بعد كونها اجساما بالطبيعة
اعتبارات منها انها استقصيات المركبات ومنها
انها اركان تحصل بتضدها عالم الكون والفساد
وباعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب ما يجرى
بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب
ويستدل بذلك على عدتها وباعتبار الثانى
يبحث عن احوالها بحسب امكنتها المترتبة وما يجرى
مجراها ويستدل بذلك عليها وهذا الفصل يشتمل
على الاستدلال بالاعتبار الاول وقد جاء
فى ذلك كلام الشيخ الفاضل ابى نصر الفارابى
فانه قال فى مختصر له يعرف بعيون المسائل
العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو
النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والجارى
هو الهواء والشديد الانعقاد الارض فيفوق فى
تقريره فلخص بما مر ان كل واحد من هذه الاجسام
لا يخلو عن كيفيتين احدهما فعلية والاخرى
انفعالية وبان الحصر انتساب الكيفيات الاربع اليها
بحسب الازدواجات الممكنة مشهور لكن لما كان
اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا
كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ
فى الشفاء وكان المؤثر عنده فى هذا الموضع بناء الكلام
على المسامحة والاحكام التى لا تدفع الى التعمق فى
البحث اقتصر على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه

الكيفيات واذا وجد الفعليتان في الجسمين اللذين
هما اشد تعاديا من الجميع اعني النار والماء
ظهر والانفعاليتين في الباقيين اظهر ميزتها
باسناد كل واحدة من هذه اليهما وبدا بالنار
فنبه بقوله البالغ في الحرارة على تكون الحرارة
كيفية تشتد وتضعف لا صورة تتقوم بجوهرها
التي لا يختلف واشار بقوله بطبعه الى مصدر
تلك الحرارة اعني الصورة النوعية واورد القضية
في صيغة تدل على مساواة طرفيها ليعلم ان هذا
العقد مميز للنار عما سواها ومعرف لماهيتها
وكذلك في الثلثة الاخرى وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة
بالميعان والجمود لوقوع في مفهوم الاوليين
دون الاخريين مع ان المراد عند واحد ما
الفاضل الشارح وانما قال بطبعه في النار
والماء لا في الهواء والارض لان من الناس
من ذهب الى ان صورة النار والماء هي الحرارة
والبرودة ولم يذهب احد الى ان صورة الهواء
والارض هي الرطوبة واليبوسة فازال ذلك
الاشتباه ولم يحتج اليه ههنا قال وانما اختار هذا
الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين
على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس
على الاخس اولى قال وهذه الاحكام ليست مما لا
اختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى
ان النار البسيط

ان النار البسيط في حيزها لا يكون في غاية الحرارة
ورد عليهم الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة
القابلة لها وعدم الموانع حاصلة ثم فالسخونة
الشديدة موجودة واما برودة الماء فقد
ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات من
المتاخرين الى ان الارض ابرد من الماء لا
الكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء لفرط
وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد
كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع
ان الاحساس به اشد واما الميعان فان
كان هو البلة فالمايع هو الماء لا غير وان كان
هو سهولة التشكل فالمايع هو الثلثة غير الارض
والنار اولى به من الكل لان الاسخن الطف
وارق قواما وليس سهولة التشكل الا لرقة
القوام واللطافة واقول ان الشيخ يروم البناء على
الوجدان الظاهر كما مر ولا شك ان احر الاجسام
في النظر الاول هو النار وابردها هو الماء واشد
ها ميعانا هو الهواء ولم ينازعه في ذلك من نازعه
الا بقياس او استدلال وذلك باب آخر اعرض
عنه ههنا واطنبا القول فيه في الشفاء والهواء
بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء
اذا سخن وتلطف اقول لما فرغ من تعريف العناصر
بالكيفيات الظاهرة وتعيينها اراد ايضا فهما بالكيفيات

الخفيفة ايضا فهي تلك حرارة الهواء وبرودة الارض
ويبوسة النار واما رطوبة الماء فظاهرة كبرودتها
وراعى الترتيب المذكور فابتدأ لذلك بحرارة
الهواء وانما قال والهواء بالقياس الى الماء
حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار
ليس بحار اذ كان البالغ في الحرارة هو
النار ولم يمكن ان يقول بالقياس الى الارض
لانه لم يثبت بعد كيفيتها الفعلية واستدل
على حرارة الهواء بان الماء يتسخن به اذا سخن
وتلطف ان تخلخل وتشبه به تبخر وتصاعد
في جنسه لا تكونه هواء لان ذلك لا يكون تشبها
والبخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء
ووجه الاستدلال ان الحرارة تقتضي الخفة واللطافة
والبرودة تقتضي الثقل والكثافة للتجربة فما هو
اسخن فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو
اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء اسخن من الماء
لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف
فهو اسخن قوله والارض اذا خليت وطباعها
اقول
لم تسخن بعلة بردت وهذا استدلال على برودة
الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة هي اشعة
العلويات ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة
وغيرها قوله واذا اخمدت النار وفارقتها
يقذفها
سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها

السحاب الصاعقة

السحاب الصاعقة اقول يريد اثبات يبوسة النار
واستدل عليه بالصاعقة فانها على ما قال
تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت
لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر
لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها تتولد
من الادخنة والابخرة الارضية المتصعدة عن
الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل
اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل
الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة
فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر
قوله في الصاعقة وايد الفاضل الشارح بان
الصواعق على ما حكاه الشيخ تشبه الحديد تارة
والنحاس تارة والحجر تارة فلو كان مادتها النار
لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها
هذه
الادخنة والابخرة الشبيهة بمواد الاجسام في
معادنها قوله فهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك
لا تستقر النار حيث يستقر فيه الهواء ولا الهواء
الهواء ولا الهواء حيث يستقر
حيث يستقر فيه الماء اقول لما بين كيفيات هذه
الاجسام انتج منها تباين صورها فان البسيط
لا يصدر عنه الا شيء واحد واختلاف الاثار
يدل على تباين مصادرها ثم ارشد الى تأكيدها
بحجة اخرى فاستند الى التأكيد هذا اقتضاؤها الامكنة
المتخالفة على ما يشاهد الى اختلاف الصور وهو

لمية هذا الاختلاف فى نفس الامر ولكن لما كان
اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح
كان طريق الاستدلال على ذلك واضحا وانما ثبت
اقتضاؤها للامكنة المخالفة باختلاف ميولها الطبيعية
لان لمان الاستدلال به على ما مر اوضح الاستدلال
على اختلاف الامكنة والمزاوجات بين العناصر
المجاورة تكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على
ثلثة هى صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء
منه وصعود الهواء من حيز الماء وبقى هبوط الارض
من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما
ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو
خفى قوله وذلك فى الاطراف لظهور اوله الميل الطبيعى
يزداد شدة بازدياد الجسم الى مكانه الطبيعى لا
وذلك لان المعاوق مع ذلك ينقص حجما فينتقص
معاوقته فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب
عن الغريبة فى الاطراف اظهر قوله من ظن ان الهواء
يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا
تحته مقلا له لا بطبيعته كذبه ان الاكبر يكون اقوى
حركة واسرع طفوا والقوى يكون بالضد من هذا
وكذلك فى الحركات الاخر اقول لما كانت الحجة
فى الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف
الامكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف
الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا فى جزئيات

العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل ان يقال جزوما
العناصر لا تميل فى استقامة الكليات بالطبع بل
بالقسر اما بجذب ما يتحرك اليها او بدفع ما يتحرك
منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال الذى
يبطل ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع
منها للصغير والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر
اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر
والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر
يتحرك الى مكانها اسرع فهى اذن انما يتحرك بالطبع
لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافى من العناصر
ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته مقلا
لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة
لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه
ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه وا
عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة
ولما كان بيانه خاصا بالهواء والماء اشار الى الباقية
بقوله وكذلك فى الحركات الاخر قوله قد تبرد الا
بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما اقلته مد الى
حد شيت ولا يكون ليس الا فى موضع الرشح ولا
يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح فهو
اذن هواء استحال ماء وكذلك قد يكون صحو فى قلل
الجبال فيضرب البرد هواءها فيحيل سحابا لم ينسق
اليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد

يرى ذلك السحاب يهبط ثلجاً ثم يصحى ثم يعود **اقول**

يريد اثبات الكون والفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في الهيولى فنقول تغيرات الاجسام بصورها لا تقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل تقع في آن ويسمى فسادا وكونا كما ان تغيراتها بكيفياتها تقع في زمان لانها تشتد وتضعف ويسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويكون الاخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يفرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلثة لكن الواقع منها اولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا يتكون من الاطراف الا بعد تكونها اوساطاً اعني لا يتكون الهواء من الارض الا بعد تكونها ماء حينئذ يكون ذلك التكون مركبا من تكونين بسيطين والعناصر المتجاورة يقع بينها ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاولى ستة وهي البسائط واربعة من الباقية يتركب من بسيطين وهي تكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكساهما واثنان مركبان من ثلثة بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه فالشيخ بين الازدواج

الباقية كانت انواع الكون والفساد اثنى عشر الحاصل من ضرب الاربعة في الثلاثة ح

في الحقيقة

والثالث بين الماء والارض ح

الذى بين

الذى بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه وكان الاول مشهوراً لكثرة المشاهدة فان انفصال الاجزاء عن الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم وعلى اجزاء هوائية ايضا لم يكن فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل حدث وانفصلت بالغليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ وايضا ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين يكفي في ابانة كون الهيولى مشتركة وهو يدل على جواز وجود النوع الاخر ايضا فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد وهو الاناء اذا برد بالجمد واشار اليه بقوله قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى الذى يوجد هناك اما ان يتكون من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يتكون منه بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب اليه منكر الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ ابي البركات وغيره او يترشح مما في داخل والاول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء خصوصا

قلنا

واحد وهو بان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث على ح

في الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت باقية
فقد تصاعد جدًّا لفرط حرارة هوائه ولا
يبقى مجاورة للاناء وعلى تقدير بقاءها هناك
يلزم احد ثلثة اشياء اما نفاد تلك الاجزاء
اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته من الاناء
مرة بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون
الاناء بحاله الاولى واما تناقصها فيكون حصوله
كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخي ازمنة
حصولها فيكون بين كل حصولين زمان اطول مما
بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان يجمع
الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة التي
تكون في هواء ابعد من الاناء اليه مع ان ذلك
بعيد جدًّا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع حل
حرارة الهواء اياها لا يتمكن من خرق حجم كبير
من الهواء ولكن الوجود بخلاف جميع ذلك
لانا ما حلت عليه ويكون الاناء على حاله
من البرد ~~المذهب مرة بعد اخرى على وتيرة~~
~~واحدة بشرط ان ينحى من الاناء ما حدث عليه~~
~~ويكون الاناء على حاله من البرد~~ واشار الشيخ
الى ذلك بقوله كلما قطر تدًّا الى حد تبين على ان
ان كانت برودة الماء مقتضية لفساد الهواء
المحيط بالاناء فوجب ان يصير كل ذلك الهواء
ماء ولا محالة يسيل الماء حينئذ ويتصل به هواء

يرى حدوث الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان ينحى من الاناء ما حدث عليه

وقيل م

آخر ويصير

صالحًا

آخر ويصير ايضًا ماء الى ان يجري الماء جريانًا
واذا ليس كذلك فعلم انه حلت من اجزاء
مائية قليلة المدة واجيب عنه بان جرم الاناء
لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعًا
وعند التكيف يحفظ الكيفية بطيئًا واذا الح
عليه القوة المتكيفة اشتد تكيفه بها فوق ما يشتد
تكيف غيره ولذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية
المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك
المايعات فالاناء المذكور لشدة تبرده يفسد
الهواء المطيف به والماء لسرعة تكيفه بالكيفية
الغريبة يحيل الهواء المطيف به فظاهره عن برودته
الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على
سطح الاناء اما اذا نحي منه واتصل الهواء بالسطح
عاد الى افساده والثاني وهو ان يقال الندى
يترشح مما في داخل الاناء وهو ايضًا باطل لوجوه
الاول ان الندى قد يوجد من غير ان يكون فيه
ماء بل بسبب وجود الجمد الذي لم يتحلل بعد والثاني
ان ذلك يقتضي ان لا يوجد الندى الا في موضع
الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا في موضع
الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع
واشار الشيخ الى هذا الوجه ولا يكون للسيلان الا
في موضع الرشح فذلك قرله على انه لم يمنع وجود

تكيفه

التقاطر بل كلما كان الجمد ابعد من التحلل كان اجتماع القطرات اكثر

بقوله م

الندى عن الرشح بل منع اختصاصه بكونه من الرشح
فان هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة والثالث
ان الماء اذا كان حارا وجب ان يوجد الرشح
ايضا بل ينبغي ان يكون الرشح اكثر لان الحار
الطف واقبل للرشح لرقة قوامه ولبس كذلك
واشار الى ذلك ايضا بقوله ولا يكون عن الماء
الحار وهو الطف ما دام اقبل للرشح ولما ابطل
الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء
استحال ماء ولا استشهاد الثاني بالسحاب
المتولد في قلل الجبال دفعة من صحو الهواء
لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع
من موضع آخر ولا من انعقاد بخار صعد
اليه ثم ينزل ذلك السحاب ~~المنحل~~ الى ذلك
الموضع ~~من موضع~~ ثلجا بحيث يعود الصحو ثم تولد
مرة اخرى وهو المراد بقوله وكذلك قد يكون
صحو في قلل الجبال فيضرب الصر هواءها الى قوله
ثم يعود ويريد بالصر البرد الشديد وهو في اللغة
على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات
والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان
وطوس وغيرها وقد تشاهد اهل المساكن
الجبلية امثال ذلك كثيرا فهذا بيان الا
زدواج الاول واعترض الفاضل الشارح

بلغ [illegible]

على ذلك

على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من
تبريد الاراضي الجمدة اياه في صميم الشتاء بل في
المواضع التي تخفى الشمس عنها ستة اشهر وذلك
يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان
انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج
يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد
من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر
الى ان يتغير الفصل والهواء والجواب ان هذا
الاعتراض ليس بقادح في غرضنا وذلك لانا لم
ندع ان السبب في ذلك اي برودة هو لا اتفاق
على اي شرط ينبغي ان يكون ولا ان المانع اما
عن ذلك اي شيء هو واذ لم ندع حصر الاسباب
الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم
الكون والفساد عند حصول برودة ما بل انما
ادعينا امكان وجود الكون والفساد بمشاهدة
ما يقتضي حصولهما فهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر
علم بالجملة ان للكون والفساد سببا موجبا هو
البرودة مثلا بحال فان حصلت البرودة ولم يحصل
الكون والفساد حكم بفقدان شرط او وجود
مانع بالجملة وان لم نعرفهما بالتفصيل فان الجهل
بتفصيل ذلك لا يقدح في علمه بامكان وجودهما
قوله وقد تخلق النار بالتفاخات من غير نار
اقول لما فرغ الشيخ من تفصيل الازدواج الاول

إشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار اما النار هواء فظاهر لأنّ الشعل المرتفعة تضمحل في الهواء على ما نشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار وقد يكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسدّ الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد كما نشاهد من تراول ذلك قوله وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد تجد مياه جارية تستحجر حجارة صلدة فهذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبدأ بصيرورة الارض ماء فقال وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما نشاهد في الاجزاء الارضية الذربة المحترقة كيف تصير ملحا وينذوب بالماء والاجساد هي الاجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله كما قد تجد مياه جارية تستحجر حجارة صلدة وذلك مشاهد من بعض المياه التي تنعقد حجرا بعد خروجها من منابعها

وانما ذ

وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيريه لانه اندر وجودا بالقياس اليهما ولم يستانف له قولا بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد ثم ابتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الى بعض والمراد ههنا بالاستحالة غير المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قريحة بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان تكون استحالة في الكيف مثلا الهواء الذي صار ماء استحال في حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس بشيء لانه يقتضي الانكار لامور محسوسة وعلى تقديره فيحتمل ان يكون العناصر جميعها جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال اليها العنصر مع زوال السبب المقتضي اياها دل على حدوث صورة دال على حدوث صورة يستحفظها اشارة هذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا هذا الاركان الاولى وبالحري ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حتى يوجد خفيف مطلق يتحرك جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق

كالماء اقول قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها
انها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان
العالم ومنها انها استقصيات تتركب المركبات
منها وعناصر تنحل المركبات اليها وذكرنا ان
الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد
والتركيب والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل
والانفعال وان الاستدلال عليها من حيث
انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها
فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا اراد
ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل
حال امكنتها في النضد والترتيب وبين لك
انها منحصرة في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة
فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة
اليها باحد اعتباراتها وقوله في عالمنا هذا
اشارة الى عالم الاجسام وقوله وهي الاركان
الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء
ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات
ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها
لا تكون اول فالاول للجميع هي هذه وقوله
بالحري ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة
اشارة الى انحصار الاركان في هذه الاربعة
وقوله حتى يوجد خفيف مطلق يطفو في جهة
فوق كالنار اشارة الى الحصر بهو ان ذوات

الحركة

الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر
وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق
فاذن التربيع واجب واما الفرق بين المطلق
والذي ليس بمطلق منهما على ما ذكره الشيخ
في الشفاء هو ان الخفيف المطلق هو الذي
في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز
ويقتضي طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام
كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك وعلم
انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي
يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة
ولذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها
الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان
احدهما الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا
يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط
ولا يكون تانك الحركتان متضادتين كما ظن
لانهما ينتهيان الى نهاية واحدة وهذا مثل
الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء
والثاني الذي اذا قيس الى النار نفسها كانت
النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل
وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول
وليس بعينه فبهذا الاعتبار يشارك النار لكنه
يتخلف عنه وبالاعتبار الاول لا يريد من المحيط

مايريده النار قال الفاضل الشارح وانما قال
خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف
لتكون القسمة حاصرة وليكون متناولا للمعنيين
المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على
الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال
خفيف كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق
لان الاول في بيان حصر الاركان كان على ما
مر اما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا
ان يكون مع النار شيء اخر هو ايضا خفيف مطلق
واحتاج حينئذ الى بيان مساواتها عنل ما
ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد
لا يسعه جسمان بسيطان قوله وانت اذا
تفحصت جميع الاجسام التي عندنا وجدتها متشبهة
بحسب الغلبة الى واحد من هذه اقول هذا بيان
انها التي تنحل اليها المركبات ويتركب منها
واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال
التركيب والتحليل على ما يذكره الاطباء وفيه
تعريض بان المركب من الاجزاء المتساوية منها
غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمى الفصل
بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر
الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان ابتقاصها
للمركبات لا غير بالاستقراء وتشكك الفاضل
الشارح في ميل الهواء لعدم الاحساس بثقل

مطلق

تعقبت

بلغ

بان الجزء

بان الجزء اذا وضعنا يدنا تحته احسسنا بثقله لبس
يقوى لان الجزء جزء مفصول من كل الارض
فالميل فيه موجود بالفعل والهواء متصل بكله
فالميل فيه ليس الا بالقوة اما المفصول منه كما
يكون في الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله
الى الفعل ويحس به واستبعاده ايضا بقاء
الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها
مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوى
لانه بالنظر الى ما يحفظ ليس ببعيد على ما سيأتي
وانكاره وجود النار في المركبات بانها لا تنزل
عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تتكون
عن غيرها ولان استعداد الجزء المخلوط بغير
النار لقبول النارية اضعف من استعداده
~~الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية~~ ضعف
من استعداده لقبول غيره ايضا ليس على ما
يجب لان المعد كالاسخان الشمس وغيرها
اذا صار غالبا لقبوله على سائر الاجزاء صير الاستعداد
لقبول النارية اقوى تنبيه هذه يخلق منها
ما يخلق بامزجة تقع فيها على نسب مختلفة معدة
نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات
والحيوان اجناسها وانواعها اقول يريد بيان
كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة
والمركبات ثلثة ذو صورة لا نفس له ويسمى

لما تكلم الشيخ في العناصر واحوالها الا باعتبار التركيب اراد ان يبين في هذا الفصل كيفية تولد المركبات عنها وان هذه الاصول الاربع باقية على صورها وانما تنكسر حالة التركيب سورات كيفياتها ويحدث هناك كيفية مركبة عن جملة تلك الكيفيات مايل الى اعتدال ما هي المزاج ام

معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية
ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية له ويسمى
نباتا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة
للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا
وجميع هذه الصور كمالات اولى ثم ان الكمال
ينقسم الى منوّع هو صورة كالانسانية وهي
اول شي يحل في المادة والى غير منوع هو عرض
كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال
الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الاثار يصدر
من الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي
ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد
من هذه الثلثة جنس لان انواعه تحتم بعضها فوق
بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل
صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه
اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من
الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى
الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركتان
ولا بسبب المبدأ المفارق فانه كما سمعت موجود
احدي الذات متساوي النسبة الى جميع المواد
فهو اذن بسبب امور مختلفة في الهيولى بعد
الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية
التي اجسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف
ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف
الذي

١٠٥

الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن
بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد
التركيب والتركيب يختلف باختلاف مقادير
الاستقصات في القلة والكثرة بقياس بعضها
الى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض
بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة فتلك
الاختلافات غير المتناهية هي اسباب اختلاف
المركبات وقوله هذه اشارة الى الاستقصات
الاربعة وقوله يخلق منها ما يخلق اشارة
الى المركبات المخلوقة منها وقوله بالامزجة
اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب
وقوله تقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى
اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاستقصات
بقياس بعضها الى بعض وقوله معدة نحو خلق
مختلفة اشارة الى ان الاستقصات انما تصير
بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة
عن مبدأها المفارق والخلقة يقال للهيئة العارضة
للجسم بسبب اللون والشكل وتنسب الى الكيفيات
المختصة بالكميات والمراد ههنا مبادي تلك
الهيئات التي هي الصور النوعية وقوله بحسب
المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها
وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل
جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين لا

تحتمل ذلك المختبل للتجاوز عنها وهو يشتمل على الامزجة
النوعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على
الامزجة الصنفية والصنفي على الامزجة الشخصية
وهذه الامزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة
الواقعة لبعض الاستقصات الى بعض في
المقادير قوله ولكل واحد من هذه صورة
مقومة منها ينبعث كيفياتها المحسوسة وربما
تبدلت الكيفيات وانحفظت الصورة مثل
ما يعرض للماء أن يسخن او ان يختلف عليه
الجمود والميعان وماهيته محفوظ وتلك الصورة
مع انها محفوظ فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف
والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور
مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض
والاعراض كا بنية ما كانت لواحق فلذلك لا تعد
الصور من الاعراض اقول يريد ان يفرق بين الصور
التي هي الكمالات الاولى والكيفيات التي هي من
الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون
الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن
الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه
صورة مقومة اي صورة نوعية يصير ذلك الواحد
بها هو هو على ما تبين في النمط الاول منها ينبعث
كيفياتها المحسوسة واستدل على مغايرتها
بحجتين اثنتين وثانيتهما الحجة الاولى قوله وربما

تبدلت

تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض
للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية
او ان يختلف عليه الجمود والميعان وهذا تبدل
الكيفية الانفعالية وماهيته محفوظة وهي صورته
النوعية فاذن المتبدلة غير المحفوظة في الاحوال
وقول الفاضل الشارح ان النار لا يبقى نارا
بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض
بعد زوال الميعان والجمود عنهما ان حكم بذلك
مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها
فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام
الشيء كيفية ما حال البساطة لا يدل على استلزامه
اياها حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت
الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا
للجميع في جميع الاحوال الحجة الثانية وهي اعم
من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها محفوظة
فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة
المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لان انسانا لا يكون
اشد انسانية من آخر وجاز ان يكون اشد
حرارة من آخر قال الفاضل الشارح الدليل
على ان الصورة لا تشتد ولا تضعف ان الفرد
المعتبر في التقوم ان زال فقد بطل المقوم ولا يكون
ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها وان
لم يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد

ذاته بل في عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم
في الكيفيات لان القدر المعتبر في نوعية الكيفية ان
زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل فلم يكن الزائد
معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى
المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى
واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد
الثابت الى حال فيه غير قارّ نوعيته اذا قيس
ما يوجد منها في آن ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث
يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في
آنين يحيطان بذلك الآن ويتجدد جميعها على
ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه
بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف
هو ذلك المعنى بعينه الا انه يوخذ من حيث
هو منصرف بها عن تلك الغاية فالآخذ في
الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد
المتصرم فلا شك ان مثل الحال يكون عرضا
لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات
واما الحال الذي تتبدل هوية المحل المتقوم
بتبدله وهي الصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا
ضعف لامتناع تبدله على شيء واحد متقوم
يكون هو هو في الحالتين ولامتناع وجود حالة
متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه
هو ليس هو ... والحجة التي ذكرها هي

اعم من

اعم من الاولين مشتمل على الفرق بين الصور
والاعراض بحسب الماهيات وهي قوله وتلك الصور
مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض
والاعراض كاينة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد
الصور من الاعراض قوله وايضا فان حركاتها
بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن تلك القوى
الطبيعية الخفية المتضادة اقول قد ذكر فيما
مر ان الطبيعة هي مبدأ اول للحركات والسكونات
التي تكون بالطبع وذكر في هذا الموضع ان الكيفيات
المشتدة والضعيفة التي يكون الاشتداد والضعف
فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية
فنبه هاهنا على ان الصور النوعية هي الطبايع
بعينها بالذات فهي باعتبار كونها مبادي للحركات
والسكونات طبايع وباعتبار كونها مقومات
للهيولى صور وباعتبار كونها للتغيرات في غيرها
قوى قوله واذا امتزجت لم يفسد قواها والا
فلا مزاج قال الشيخ في الشفاء لكن قوما قد
اخترعوا في قرب زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان
البسايط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض
تادى ذلك بها الى ان يخلع صورها فلا يكون
لواحد منها صورته الخاصة وليس حينئذ صورة
واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة ومنهم

واعلم ان جماعة من الاوائل ذهبوا الى ان العناصر
اذا امتزجت بطلت الصورة النوعية من كل
واحد منها وحصل للمجموع ذلك الجسم صورة
اخرى بسيطة الى

من جعل تلك الصورة اما متوسطا بين صورها ومنهم
من جعلها صورة اخرى من النوعيات فقوله
ههنا لم يفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك
المذهب والحجة عليه بانه لا مزاج حينئذ بل هو
فساد تام وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء
الممتزجات باعيانها قوله بل استحالت في كيفياتها
المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة فيها حتى
تكتسي كيفية متوسطة توسطا ما في حد ما متشابهة
في اجزائها وهي المزاج اقول يريد تحقيق ماهية
المزاج فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا
يمكن ان ينفعل كل واحد منها فالآخر من حيث ينفعل
عن ذلك الآخر لان الفعل ان كان متقدما على
الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان
كان متاخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه
وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا مغلوبا
معا عن شيء واحد وكلها محال فاذن يفعل
كل واحد منها بصورته وينفعل في كيفيته دون العكس
بالعكس لان الانفعال في الصورة تقتضي الانفعال
في الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة
لعللها ولا ينعكس بل انما تكسر الصور وتنكسر
الكيفيات وهناك يستحيل العناصر في الكيفيات
المتضادة المنبعثة عن تلك الصور حتى يحصل بينها
كيفية متوسطة

كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى حارها وتستسخن
بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة
ويتشابه الجميع في تلك الكيفية وتلك الكيفية المتوسطة
هي المزاج فقوله بل استحالت في كيفياتها اشارة
الى حركة الاستقصات في الكيفيات لان الكيفية
نفسها لا تتحرك فلا تستحيل بل تتبدل ومحلها
بل يستحيل فيها وقوله المتضادة اي المتخالفة قال
الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي
الذي يكون بين الشيئين في غاية الخلاف لما كان
هذا الحد متناولا للمزاج الثاني الواقع بين استقصات ممتزجة قد
انكسرت وامتزجت كيفياتها بحسب المزاج الاول
فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف فقط حتى يتناولها
معا وقوله متفاعلة فيها اي الاستحالة تكون حال
تفاعل الصور في الكيفيات وقوله حتى تكتسي كيفية
متوسطة توسطا ما اي اذا كان الحار مثلا عشرة
اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة
اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث
والثلثين فلا تكون الكيفية متوسطة على الاطلاق
دائما بل توسطا ما وقوله في حد ما متشابهة في اجزائها وهي المزاج
وفي بعض النسخ متشابهة في اجزائها اي في حد
من الحدود التي لا تتناهى بين الاطراف وذلك الحد
يكون متشابها في اجزاء الاستقصات او الكيفية التي
في ذلك الحد تكون متشابهة فيكون حرارة الجزء

الناري لحرارة الجزء المائي فهذا بيان ما في الكتاب
وقال الفاضل الشم اما المزاج مبني على اثبات
الاستحالة والشيخ لم يثبتها الا في الحار والبارد
اول وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التي
ليست في ميعان الهواء وجمود الارض دليل على
وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي لا تحصل الا
بالاستحالة فيها وههنا بحث وهو ان يقال
انكم حكمتم فيما مر ان الصور انما تفعل في ساير
المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور
فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم
بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا فاعلة
بذواتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم
الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل
الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعل هي المادة
لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات
وايضا لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها
بذواتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان
الصورة النارية مثلا هي المبدأ لحصول
الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها
ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة
في المادة شديدة وان امتزج الماء بها اثرت
هي ايضا بتوسط حرارتها تلك في مادة الماء
البارد بسبب الصورة المائية فكان تاثيرها
فيها ونقصان

اثرت ح

فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في الميل ولو كانت سواء
تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها
حرارة وفعلت ايضا صورة الماء في مادة النار
مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة في
المادتين متشابهة والدليل على ان الصورة
تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء
الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة
البارد من الحرارة كما ينفعل مادة الحار من البرودة
وان لم يكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان
الفاعل هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعل
هي المادة المستحيلة في الكيفية لا الكيفية وهم
وتنبيه ولعلك تقول لا استحالة في الكيف
ايضا وفي الصورة ولم يسخن الماء في جوهره بل
فشت فيه اجزاء نارية داخلة ولما يظن انه
برد فشت فيه اجزاء جمدية مثلا القول قد
تبين مما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول
بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل
بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول
بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات
لا تهبط عن الاثير كما مر بل تكون هناك وكان
من المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس
واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون
التغير في الكيفية وفي الصورة يزعمون ان الا

والغرض من هذا الفصل ابطال القول الاول والشيخ ذكر ههنا في ابطال ذلك وجوها خمسة احدها ان المحكوك الى ... بل م

الاربعة لا يوجد منها شئ صرفا بل هي مختلطة من
تلك الطبايع ومن ساير الطبايع النوعية
وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها
عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا
فيها فيغلب ويظهر للحس بعدما كان غايبا عنه
لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان
بارزا فيصير مغلوبا وغايبا بعد من غيره مثلا كالماء
مثلا فانه انما يسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من
النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما
يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل الى حار لكن
الحار نار تخالط ويفترقان بان احدهما يرى ان
النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها
وردت عليه من خارج وانما دعاهم الى ذلك
الحكم بامتناع كون الشئ عن لا شئ وامتناع كون
صورة شئ شيئا آخر فالشيخ لما فرغ عن تقرير
المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين
فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم
الرأى الاخير لانه اشبه بالممكن فقرر اولا مذهبهم
وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل
على ذلك بخمسة امور من المشاهدات قوله فان
قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل المخضخض
حين تحمى من غير وصول نارية غريبة اليه اقول
هذا اول استدلالاته وهو الاستدلال

بحدوث

بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه
احد العناصر الثلثة الباقية من غير حصول نار
غريبة يمكن نفوذها في المتسخن فالمحكوك هو الشئ
اليابس الصلب الذى ماسته مثله مماسة عنيفة
كخشبتين فان المحكوكة منهما تحمى بل تحترق من غير
نار وهو مما يغلب عليه الارضية والمخلخل هو
الذى يجعل قوامه بالقسر رقيقا متخلخلا كالهواء
الكين بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج
من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة وذلك
لان السخونة تستلزم التخلخل فالحركة الشديدة
المقتضية لرقة القوام تقتضي السخونة ايضا والمخضخض
هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذى يحرك تحريكا
شديدا فانه يتسخن ايضا قوله واعتبر حال
المسخن في مستحصف وفي متخلخل هل يمنع الاستحصاف
نفوذ ما يسخن بالتشقق فيه على نسبة قوامه اقول هذا
استدلال ثان وهو ان الماء يعين المتشابهين
اذا سخنا في انائين احدهما مستحصف اى مستحكم
الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اى متخلخل
الوضع بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة
كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها
في المايع لوجب ان يتسخن الذى في المتخلخل قبل
الآخر على نسبة القوامين لسهولة النفوذ فيه
دون الآخر وليس الامر كذلك قوله وهل الماء مثلا

من مصموم مغدوم يمنع البلاغ في التسخين لمنع
العنق اذا كان لا يخرج منه شيء يعتد به حتى يخلف
مكانه فايش يعتد به اقول صمام القارورة سداد
وفيا منها ما يوضع في فمها وهذا استدلال
ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصموم يجب على
تقدير ذلك المذهب ان يمنع عن تسخين ما فيه
تسخنا بالغا لامتناع دخول شيء يعتد به فيه
الا بعد خروج شيء عنه اذا التداخل محال
وليس كذلك قوله واعتبر حال القماقم الصياحة
وهذا استدلال رابع وهو ان القمقمة اذا
ملئت ماء وسد صمامه عظيمتها ايلة تنفر عنها الدوات
وهي من حيل المتجادين تحدوث السخونة والنار
داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء
منها يدل على الاستحالة والكون معا وانظر
ما بال الجمد يبرد ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد
لثقله وهذا استدلال خامس وهو ان الجمد
يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تتصعد
بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله تبرد بالطبع
فردودا لانه يقتضي ان يبرد مثله من غير وضع على
الجمد مثل تبرده وهم وتنبيه او لعلك تقول
ان النارية كامنة يبرزها الحك والخضخض من غير
تولد سخونة ولا نارية اقول هذا هو المذهب الاخير
وهو القول بالكون والبروز وانما اقتصر على الحك

والحصحضة

بالخضخضة لان الكون النار فيما يغلب عليه البارد
بالطبع اغرب وقال الفاضل الشيرازي وذلك لان لهم
ان يقولوا الهواء حار بالطبع وتأثير الخلخل فيه تصغيره
عما يخالط من الارض حتى يظهر كيفيته ولا يلزم من ذلك
استحالة قوله فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع
النارية المنفصلة عن خشبة الغضا فيها مخلفة
لبقيه منها فاشية في ظاهر الجرم وباطنه وهي فاشية
في جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر
فلو لم يكن في الخشب من النارية الا الباقي عند
التجمر لكان لا يسعك ان تصدق بكونه كونا لا يبرزه
رض ولا سحق ولا بالحقيقة لمس ولا نظر فكيف لو كان
هناك كون وبروز لكان الكل الكا من برد وفارق
ثم الكلام بعد هذا طويل اقول نبه على فساد هذا
المذهب بان النارية الكثيرة التي ينفصل عن خشبة
الغضا منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جرمها
وباطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون موجودة بالفعل
في باطنها على سبيل الكون غير معرقة اياها و
كذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو
كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان منيرا
كما كان بعد البروز منيرا اذ هو شفاف لا يمنع
البصر عن النفوذ فيه والاحساس بما في باطنه بل
لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية بعد التجمر
لامتنع التصديق بوجوده بالفعل فيه وجودا

لا يدركه الرصّ والسحق ولا يدرك باللمس والنظر
فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي
انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه البا قية
والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل انه لا
لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب ذكرما
يرد عليهم من ساير الوجوه بالتفصيل بيانات
كثيرة لكن لما كان فيما اوردناه كفاية كان الكلام
فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا واعترض الفاضل
الشبر بان حرارة الادوية الحادة كالفربيون
انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيهما مع
انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا
يجوز ان يكون هيهنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء
نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه
بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا
وهذا خلاف ما قاله الاطباء والجواب ان الاجزاء
النارية في الفربيون انما لا يظهر للحس لكونها
منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا
مذهبهم ولا الزمهم ما مر نكتة اعلم ان استضاءة
النار الساترة لما وراءها انما تكون لها اذا علقت

ولا الزمهم ما مر نكتة اعلم ان استضاءة النار
الساترة شيئا ارضيا ينفعل بالضوء عنها ولكن
اصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا
يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر

اقول يريد بيان ان النار المرئية ليست ببسيطة والبسيطة
شفافة لا لون لها فالمراد باستضاءة النار شعلتها
وقيدها بقوله الساترة لما وراءها ليستدل بذلك
على كونها مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها
مستضيئة وهو انفعال الاجزاء الارضية عنها
بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة شفافة
لعدم ما يقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك
ايضا بان النار القوية المتمكنة من الاحالة التامة
للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث
تكون النار قوية من سائر اجزائها انما تكون
شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة
لما وراءها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي لرأس
الشعلة قوله وربما كان انعراجه وتجمعه وانتشاره
اكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول
ان التشفيف للانتشار وخلافه لا يستحيل الى الصورة
مشخصة النار اقول هذا جواب عن سؤال ذكره
بعده وهو ان يقال لعل التشفيف وعدم الظل في
اصول الشعل كان بالانتشار اجزاء النار وتفرقها
هناك وعدم التشفيف والظل فيما فوقه لكثافتها
واجتماعها وذلك لان التشكل الشعلي يكون في
الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء تنتشر في قاعدة
المخروط وتجتمع في رأسه واجاب بانه ربما لا يكون
تشكله كذلك بل كان بالعكس وكان انعراج رأس

يكون

بالكيفية

لالتنازها

الشعلة وتجمه اى عظمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف
الذى هو اصلها ومع ذلك يكون الشفيف
وعدم الظل فى الاصل دون الرأس قوله فتبين من
هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء اقول
فهذا هو النتيجة لما مضى قوله واذا استحال
اليها النار المركبة التى تكون منها الشهب
استحالة تامة شفت فظن انها طفئت المتحلل
اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة اعنى الدخان
المرتفع من الارض انما يعلو البخار لان اليابس
اكثر حفظا للكيفية الفعلية واشد افراطا فيها
لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده
عن مجاورة الماء والارض ومخالطة ابخرتها
وقربه من الاثير اشتعل طرفه العالى اولا ثم
ذهب الاشتعال فيه الى آخره فرأى الاشتعال
ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الآخر وهو
المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية
نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن
انها طفئت وليس ذلك بطفوء قوله ولعل ذلك
من اسباب طفوءها احيانا عندنا وهو كما اذا
القينا شيحة فى تنور مسعر صارت النار فيه
شفافة لقوتها فان الشيحة تشتعل ثم تنطفى
قوله والاشبه ان اكثر السبب فى ذلك عندنا
استحالة النارية هواء او انفصال الكثافة الارضية

دخانا الذى كلما قويت النار قل لانها تكون اقدر
على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون
دخانا بقاءه فى النار الضعيفة وذلك لان النار
عندنا تكون فى الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها
بها فتستحيل هواء او ينفصل الارضية عنها دخانا
بين حال احالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها
قوله وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع
للغرض ومناسبة بحسب الجنس اقول الكلام
كان فى المركبات ونسبتها فى المزاج وانجر الى ابطال
المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه
من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من حيث
تعلقه بالعناصر التى هى اصول التركيب والمزاج
فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان
الاصوب ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة
بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض
من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار
المحيطة بسائر العناصر غير مرئية هو لبساطتها
تنبيه انظر الى حكمة الصانع بدا فخلق اصولا
ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع
وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع
عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن
مزاج الانسان ليستوكره نفسا ناطقة اقول
الشيخ قد لاحظ فى هذا الفصل عبارة الشيخ

لان العناصر ليست جنسا للمزاج والمزاج صورتها لكون المزاج حالا فيها س

الفاضل ابی نصر الفارابی فانه قال فی المختصر الموسوم
بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة البارى تعالى
فی الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة
المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل
كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل نوع
كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من
الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس
الناطقة فالاصول هی الاسطقسات الاربعة
واخرج الامزجة عن الاعتدال الحقيقی عنده
ليس بموجود فی قوله ليستوكره نفسه الناطقة
استعارة لطيفة منبهة على تجرد النفس اذ
جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر الى الوكر
اعلم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها
على كيفية متوسطة وحدانية نسبة ما لها الى
مبدأها الواحد وبسببها يستحق لان يفيض عليها
صورة او نفسا تحفظها فكلما كان الانكسار اتم
كانت النسبة اكمل والنفس الفائضة عليها
اشبه واعترض الفاضل الشارح على قول الشيخ
واعد كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته
لا بجعل غيره واستشهد بقوله فی النمط الخامس
ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم
ليس بفعل الفاعل بل لذاته وذلك موجد
الشیء هو الموجد لصفاته الذاتية فان

السواد هو

هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر وانما قال واقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال

للنوع بان كل مزاج

السواد هو الذی فعله لونا واما قولهم تلك الصفات
له لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست
بفعل فاعل الشیء بل انها انما صدرت عن فاعل
الشیء بتوسط ذات الشیء وليست بفعل فاعل
مباين لها فان بعض الصفات محتاجة معها
الى غيرها واعترض ايضا على قوله واقربها
من الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان الحكماء
الطبيعية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع
واخرجها عن الاعتدال القلب فكان ينبغی ان
تتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب اقول
كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضی
كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق فان
الاعضاء من حيث هی اعضاء ليست بقريبة
من الاعتدال لغلبة الجزء بن الثقيلين
عليها وايضا ليست الاعضاء مما تتعلق بها النفس
اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية
فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء
بل هو مزاج الارواح التی تقرب الاجزاء الثقيلة
والخفيفة فيها من التساوی فهی اول شیء يتعلق
النفوس به ثم ان تلك النفوس لتحتاج بسبب محافظة
تلك الارواح واكمالها الشخصی والنوعی اولا الى
عضو يحفظ تلك الارواح ويمنعها عن التفرق هو
القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد والى عضو

ای لفاعل الشیء وذات الشیء

يعده الان يصير مبدأ للحس والحركة هو الدماغ ثم الى ساير الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها الى افعالها المختلفة المترتبة الى ان تنتهي الى الانملة وغيرها فيتم بجميع ذلك الشخص على تفصيل المذكور في كتب الطب فهذا وامثاله ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور

النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية

انما فصل التلخيص النفس الى الارضية والسماوية لانها لا يقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم ههنا فبمعنى الجنس لا المادة واما الطبيعي فما يقابل الصناعي والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وبغير توسطها ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيحصل النفس السماوية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة

بتعلان

النمط الثالث في النفس الارضية والسماوية

قولنا لجسم

115

تنبيه ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاؤها ولا تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها اقول يريد التنبيه على وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير الكامل الذي يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم او بالحواس الباطنة والظاهرة جميعا كالسكران بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحا بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اصلا واشترط كونه صحيح العقل لينتبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤذيه مرض فيدرك حالا لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا

اي وان لم يشعر بشعوره لان الشعور بالشعور بالشيء غير الشعور به الخ

اي دالة على ان النفس غير البدن واجزائه الخ

الظاهر ان الفطنة شرط لمن ان يدرك ذاته مطلقا لان ذلك حاصل لها سواء يكون صحيح الفطنة او غير صحيح الخ

اجزاوه لئلا يدرك جملة فيحكم بانه هي وكلا تتلامس اعضاوه لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة
في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوسة بكيفية غريبة من حر او برد ويقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا قر يوذي وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس بشيء خارج عن جسده ايضا فالانسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كاعضائه الظاهرة والباطنة وكونه جسما ذا ابعاد وحواسه وقواه وكالاشياء الخارجة جميعا الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم او يثبت بحجة او برهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكم عليها بانها برهانية ثم لم يذكر في اثباتها البرهان عليها ثم تزييفه لبراهين ضبط كلها لا فائدة في الاشتغال بها تنبيه بماذا تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك اترى المدرك مشاعرك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك او قوة غير مشاعرك بها تدرك ابها تدرك ام بتوسط تدرك ام

بغير وسط ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط فانه لا وسط
فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فانه لا وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط ثم انظر اقول يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسها ولا بتوسط شيء آخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك وبدأ بالمدرك وقسمه الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة شيء آخر غيره وبين ان الادراك في الفرض كان غافلا عما يغاير فبقي ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط على وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك ذاتك ان انسلخت عنه وتبدلت عليك كنت انت انت او هو ما تدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر اعضائك لا فان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوهم الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها فتبين انه ليس مدركك حينئذ عضوا من اعضائك كقلب او دماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هي جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك

وما نبهت عليه فمدركك شئ آخر غير هذه الاشياء
التي قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي لا تجدها
ضرورية في ان يكون انت انت فمدركك ليس من
عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما
يشبه الحس مما سنذكره اقول يريد ان يبين ان نفس الانسان ليست
محسوسة فبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون
اما محسوسا او غير محسوس وان كان محسوسا
فهو اما جزء من البدن او كله وان كان جزءه
فهو اما شئ من ظواهر اعضائه او شئ من بواطنها
وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك
شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان
الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو
وكان مدركا لذاته والثاني ان ظواهر البدن
لا تدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور
كان غافلا عن الحواس وعما تدركه الحواس مع
انه مدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا
من اعضائه الباطنة بانها لا تدرك الا بالتشريح
وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح
وعما يوجبه التشريح وابطل ان يكون المدرك جملة
البدن بانه حين يجد من نفسه يكون مدركا
لذاته وغافلا عن تفاصيل اعضائه وبان ادراك
المركب لا ينفك عن ادراك اجزائه التي يكون كل واحد
منها غير المركب وكان الانسان في الفرض المذكور

غافلا عما

غافلا عما يغايره فظهر ان المدرك هو شئ غير جزء او البدن
المدرك جملة وفرادى الذي يمكن ان يغفل عنها
المدرك ليس بمحسوس ولا بما يشبه المحسوس مما
سنذكره يعني المتخيل والموهوم وهم وتنبيه
ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي
فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته في الفرض
المذكور او حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض
المذكور جعلناك بمعزل من ذلك واما بحسب
الامر الاعم فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب ان تثبت منه فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك لم
تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك
من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا
اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة لا به اقول
اثبات الاشياء التي يخفى وجودها قد يكون بعللها
كما في برهان لم وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل
ووهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلله
فان وجوده له اظهر من وجود علله فان ذهب فيما سواه
يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله وآثاره
فان اكثر القوى تثبت بافعالها وآثارها والشيخ
ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع
وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان غافلا
عن افعاله مع ادراكه ذاته ووجه عام وهو ان
الفعل ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص
بفاعل فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن

ان يستدل الانسان به على فاعل معين هو ذاته
وان اخذ من حيث هو فعل لفاعل معين فالفاعل
المعين يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون
معه فلا يمكن ان يستدل بذلك عليه وبالجملة
الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال
ناقص لا يتادى الى معرفة ذات الفاعل
ماهى فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة
فعلها اما الفاضل الشارح فنسب كلام الشيخ فى هذه
الفصول الى التطويل ورام اختصاره بحجة
على ان ذات الانسان ليست هى اعضاؤه فقال
الانسان عالم بهويته وان كان غافلا عن
جميع اعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم
فذاته مغايرة لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة
لاعضائه وهذا هو الذى قرره الشيخ بعينه
ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته مغايرة لاعضائه
المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التى
يقولون بها الا ما يحصلونه عذرا عن ذلك فهو
عذر عن هذا الكلام واقول ليت شعرى ما يريد
بالنفس التى يقولون بها ان اراد بها ذات
الانسان المدركة المحركة فلا مغايرة وان اراد
بها شيئا اخر فالشيخ لم يقل بها وينبغى ان تعلم
ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال
هذا لكنه يتجاهل فى كثير من المواضع تقربا الى الجهال

اشارة

١١٨

اشارة

هو ذا يتحرك الانسان بشىء غير جسميته التى لغيره وبغير مزاج جسمه الذى يمانعه كثيرا حال حركته فى جهة حركته بل فى نفس حركته اقول يريد اثبات نفس للانسان غير الجسمية والمزاج يصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليها من ماخذ آخر وهو الوجه الذى يثبت به صور سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم موادها وتجعلها شيئا ما غير المواد فهى من حيث يصدر عنها افعال مختلفة هى قوى وطبايع فمن الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاستقصات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة والصورة التى يقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التى منها الافعال النباتية التى منها جمع اجزاء اخر من الاستقصات واضافتها الى موادها وصرفها فى وجوه التغذية والانماء والتوليد والصورة التى يصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التى هى الحس والحركة والصورة التى يصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد فى هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الاحوال على وجود النفس الانسانية من حيث

والحفظ المذكور نفس حيوانية واما النفس الانسانية فهى التى يصدر عنها الافعال السابقة

هي نفس او صورة ما لا من حيث ذاتها المدركة
لنفسها فانها من حيث هي تلك لا يمكن ان يثبت
بافعالها على ما مضى وبدأ باظهر الافعال المذكورة
وهو الحركة الارادية والحس فانا نستدل بالحركات
الارادية المختلفة اولا وذلك لانها تقتضي مبدأ
ولا يجوز ان يكون مبداها جسمية الانسان لانها
موجودة لغير انسان كالعناصر والجمادات ولا
يجوز ان يكون مبداها المزاج يقتضي حركة المركب
الى مكان يقتضيه غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب
الاجتماع او سكونه في مكان اتفق حدوثه فيه
على ما تقرر وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة في جهات
مختلفة لكونها كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو
ما يمانع الانسان كثيرا وقت حركته في جهة
الحركة كما اذا صعد الانسان الى جبل فانه يريد
الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضي
السفل بل وفي نفس حركته كما اذا اراد
الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي
سكونه عليها لثقله والفاضل الشارح فسر
الحركة في قوله يمانعه كثيرا حال حركته في جهة
بالسرعة والبطوء فقال وذلك في وقت الاعياء
فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان
اذا اراد رفع قدمه فجهة الحركة الارادية هي
الفوق وعند الاعياء لا تكون تلك الحركة سريعة

اقول ولما ظهر

اقول ولا اظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة
الواقعة بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان
جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في
حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله في نفس
حركته بالرعشة قال لان النفس تحركها الى فوق
والمزاج الى السفل فيتركب الحركة منها اقول
الرعشة لا تتركب من هاتين الحركتين فقط
بل من كل حركة في جهة تريدها النفس ومن
مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو
عن طاعة النفس فانه اذا احدث محرك ميلا الى
جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا الى
مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على
جسم صلب فرجع صاعدا واما ايضا عند تحريك
النفس الى فوق ~~الهابط اذا وقع على جسم صلب~~
~~فرجع صاعدا~~ والمزاج الى اسفل لا
يكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها
فان الممانعة في نفس الحركة تكون اما بان تريدها
النفس ولا يقصدها المزاج كما في حال الحركة عن
المكان الطبيعي او يقصدها المزاج ولا تريدها
النفس كما في حال الهوي قوله وكذلك يدرك
بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن
ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد وكيف
يلمس به وهذا الاستدلال بادراك فانه يقتضي

مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها الجسمية المشتركة
ولا المزاج فانها كيفية ما لا يتأثر عما يوافقها
في النوع فيمتنع المدرك عن ادراكها اذ الادراك
انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر ويستحيل
عما يماثلها فلا تبقى معها موجودة فكيف يلمس المدرك
بها وهي غير موجودة قوله ولان المزاج واقع
بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على
الالتيام والامتزاج قوة غير ما تتبع التيامها
من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل
الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام
كما يلحق الجامع الحافظ وهن او عدم يتداعى
الى الانفكاك اقول وهذا استدلال بوجود
المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس وهو ان
المزاج كما مر انما يحدث بين استقصات متضادة
متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى اماكنها
فهو محتاج اولا الى شيء يجمعها بالقسر حتى تمتزج
ويلتئم بعد الاجتماع ثم يتفاعل فيحدث بعد ذلك
المزاج والى شيء يحفظ الاستقصات مجتمعة بالقسر
ليبقى المزاج موجودا والا تفرقت بحسب طبايعها
فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود محتاج
الى جامع وحافظ احدهما سبب
وجوده والثاني سبب بقائه وهما متقدمان
على الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو

المراد من

المراد من قوله وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام
فكيف لا يكون قبل ما بعده اي وكيف وعلة الالتيام
وحافظه يكونان قبل الالتيام المستمر الوجود فكيف
لا يكونان قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتيام
وهذا الالتيام يتداعى الى الانفكاك عند لحوق
الجامع او الحافظ وهن بالامراض المنهكة مثلا
او عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة
وهذا الاستدلال مؤكد الذي قبله باعتبار
المشاهدة فاذن هناك شيء هو الجامع والحافظ
للمزاج وهو الشيء الذي صار المركب به انسانا
قوله فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة
للمزاج شيء اخر لك ان تسميه النفس وهذا هو
الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك
اقول فهذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس
لان الاصطلاح وقع على ان مبدأ هذه الافعال
هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة
جوهرا صرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذي
يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان تصرفه
في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه
اول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التي هي اوعيته ثم
بساير الاعضاء الرئيسة التي هي مبادي الافعال
الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤوسة الباقية
وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار

الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال
المذكور الحركة والادراك الغرض بذكره في الفصل
الثاني بهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته
غير بيّنة الى ان يُبيّن وانما وقع الى الاستدلال
بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان النفس ليست
هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان
يذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون
هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور
وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما تستعد
لقبول صورها من مبدأها بحسب امزجتها المختلفة
ويجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور
والآن تقولون ان النفس التي هي صورة الحيوان
جامعة لاسطقساته والجامعة للاسطقسات
يجب ان يكون متقدمة على المزاج وهذا تناقض
واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع
لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك
المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول
نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة وجامعة
لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال في
رسالته المشتملة على اجوبة مسائل المسعودي
واعلم ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ
لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ طالبة
بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان

هو الحافظ

هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف ابرهن على
ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو
نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع
اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه
الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة
باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب
الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين فيحصل
فان تلك المادة تبقى في تصويرها المصورة الى
ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس
الناطقة فحينئذ يوجد النفس فهذا ما قال
هذا الفاضل فيه اقول وقال الشيخ في الفصل
الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في
الشفاء فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة
اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو
يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا
البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في
الشفاء والاشارات يخالف ما ذهب الفاضل
الشارح ههنا وما نقله عن الشيخ في رسالته وايضا
ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج وكيف فوضت
التدبير بعد مدة الى الناطقة وانما يجري امثال
هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادة
متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى
الخادمة للنفس لها فكيف حدثت الصورة قبل
التي تكون بمنزلة الالة

حدوث النفس التي هي مخدومتها وكيف فعلت
بذاتها فان الآلة ليس من شانها ان يفعل من
غير مستعمل اياها وما يقتضيه القواعد الحكمية
التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس الابوين
يجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم يجعلها
اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني
ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد
المادة لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة
مبدأ وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني
كالصور المعدنية ثم ان المني تتزايد كمالا في الرحم
بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان
يصير مستعدا لقبول نفس الحمل تصدر عنها
مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء
ويضيفها الى تلك المادة فتنميها ويتكامل المادة
بتربيتها اياها الى ان تصير مستعدة لقبول نفس
الحمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية
ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا
لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم
النطق ويبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل
وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدا
حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة
تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم
فان الفحم بتلك الحرارة ليستعد لان يتجمر بالتجمر

فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا

فيصدر عنها تلك الافعال ايضا

بهذا التقرير يقتضي ان تكون النفس الناطقة قبل تعيينها ناطقة كانت في صلب الابوين

بلغ

مستعدة لان

مستعدة لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة
فمبدأ الحرارة الحادثة في الفحم كتلك الصورة
الحافظة واشتدادها كمبدأ الافعال النباتية
وتجمرها كمبدأ الافعال الحيوانية واشتعالها نارا
كالناطقة وظاهر ان كل ما يتاخر يصدر عنه
مثل ما صدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم و
زيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه
من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال
واسم النفس واقع منها على الثلثة الاخيرة
فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود
وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية
الواقعة في المنيين هو نفس الابوين وهو غير
حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى
تتميم البدن الى اخر العمر والحافظة للمزاج هو
نفس المولود وقول الشيخ انهما واحد بهذا
الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ باعتبار
الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين
اعني فقوله ان الجامع غير المحفوظ باعتبار
الاول وبالجملة فالغرض ههنا ان يكون الجامع
والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصلا لان
المزاج محتاج الى شيء آخر هو النفس سواء
كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى اشارة
فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند المحقق

اقول يريد ان يبين ان الجوهر الذى اثبته فى
الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج
هو شئ بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها
المذكوره فى الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية
ارتباطها بالبدن ويبين ان كل واحد منهما ينفعل
من الاخر بحسب ذلك الارتباط فقال فهذا
الجوهر فيك واحد وذلك لان الشئ الذى يصدر عنه
الحركة الارادية فى الانسان هو الذى يدرك
فيه وذلك لان الشى الذى يصدر عنه الحركة
الارادية فى الانسان هو الذى يدرك فيه
وذلك بديهى وهو الذى اذا اصابه وهن
اوعدم تداعى بدنه الى الانفكاك وذلك تجربة
ثم قال وهو انت على التحقيق وذلك لانك
تعلم يقينا انك تتحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك
او بعقلك وان مزاجك يبقى ما دمت باقيا ولو
عمرت مائة سنة ويزول عند حلول الاجل بسويعات
فياخذ البدن فى الانفكاك والانحلال وانما استدل
على وجود النفس فى الفصل المتقدم بالحركة و
والادراك دون الافعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس
هى انت فانك لا تشك فى صدور الافعال النباتية
يتبين لك بنوع من البيان قوله وله فروع من
قوى منبثة فى اعضائك وذلك لان النفس واحدة وقد
تصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشئ والغضب

على شئ

على شئ والدفع لشئ والجذب لآخر وهى من حيث
تكون مشتهية لا تكون غاضبة وبالعكس والاشتغال
باحدهما ربما يمنعه عن الاشتغال بالآخر فاذن
هى مبدأ متقابلة يصدر عنها بحسبها الافعال
المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هى مبادى
المتغيرات قوى ومن حيث هى لا تفعل بانفرادها
بل تفعل اذا استعملتها النفس فروع لها
بها ارتبطت بالبدن قوله واذا احسست بشئ
من اعضائك شيئا او تخيلت او اشتهيت او
غضبت القت العلاقة التى بينها وبين هذه الفروع
هيئة فيك حتى تفعل بالتكرار اذعانا بل عادة
وخلقا يتمكنان من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات
قوله هذا بيان كيفية تأثر النفس عن البدن
وهو ان تحصل فى النفس هيئة بسبب هذه
الافعال التى ذكرها كيفية من الكيفيات النفسانية
ويسمى حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت
اذعنت النفس لها فصارت النفس كل مرة
اسهل تأثرا حتى يتمكن تلك الكيفية منها وتصير بطيئة
الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى ذلك الفعل
عادة وخلقا قوله وكما يقع بالعكس فانه كثيرا
ما يبتدى فيعرض فيه هيئة ما عقلية فينفعل العلاقة
من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم الى الاعضاء
انظر انك اذا استشعرت جانب الله عز وجل وفكرت

فی جروته کیف یقشعر جلدک ویقف شعرک
وهذا بیان کیفیة تاثر البدن عن النفس
ان یقوم من الفزع والخشیة قوله وهذه الانفعالات
والملکات اقوی وقد یکون اضعف ولولا هذه
الهیئات لما کان نفس بعض الناس بحسب العادة
اسرع الی التهتک والی الاستشاطة غضبا من
نفس بعض اقول هذه اشارة الی ان هذه الکیفیات
المذکورة فی الجانبین قابلة للشدة والضعف
ویختلف الناس بحسبها فی هذه الانفعالات
والملکات وذلک لاختلاف احوال نفوسهم
وامزجتهم وبحسب تلک الشدة والضعف یتفاوتون
فی اخلاقهم الفاضلة والرذلة فیکون بعضهم اشد
او اضعف استعدادا للغضب للشهوة وکذلک
فی سایرها اشارة ادراک الشیء هو ان یکون حقیقته
متمثلة عند المدرک یشاهدها ما به یدرک فاما
ان یکون تلک الحقیقة نفس الحقیقة الشیء الخارج
عن المدرک اذا ادرک فیکون حقیقة ما لا وجود له
بالفعل فی الاعیان الخارجة مثل کثیر من الاشکال
الهندسیة بل کثیر من المفروضات التی لا یمکن
اذا فرضت فی الهندسة مما لا یتحقق اصلا او
یکون مثال حقیقته مرتسما فی ذات المدرک غیر
مباین له وهو الباقی اقول لما فرغ عن اثبات
النفس اراد ان یبین ما لها من قواها وهی اما

مدرکة وا

مدرکة واما محرکة فبدا بالمدرکة وذکرا ولا معنی الادراک
فی هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم الادراک
لان الحرکة الارادیة لا توجد الا عند الشعور بمطلوب
او مهروب عنه فهی متاخرة عن الشعور ولاجله
ذهب بعضهم وان کانوا مبطلین الی تجویز
خلو بعض الحیوانات کالاصداف والاسفنجات
عن الحرکة اقول ویمکن ایضا ان یقال انما احتاج
الحیوان الی الادراک لاجل الحرکة حتی یتحرک الی ملائم ویمیل
عن غیر ملائم ولذلک لم یکن النبات مدرکا والحق
انه لا تقدم لاحدهما عن الاخر من هذه الجهة
لذلک لم یکن النبات جعلا مبدای فصلین متساویین
فی الرتبة للحیوان بل الوجه فی تقدم الادراک علی
الحرکة انه اشرف منها لانه قد یکون مطلوبا لذاته
کما فی الانسان والحرکة لا تکون البتة مطلوبة الا
لغیرها وبعد ما تقدم فنقول الشیء المدرک اما ان
یکون مادیا او لا فان کان مادیا فحقیقته المتمثلة هی صورة منتزعة
عن نفس حقیقتها الخارجیة انتزاعا ما علی ما مر
المفصل فی الفصل التالی لهذا الفصل وان کان مفارقا
فلا یحتاج فیه الی الانتزاع فقوله هو ان یکون حقیقته
متمثلة متناول للامرین یقال تمثل کذا عند کذا
اذا حضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله والادراک
یعرض له اضافتان احدیهما الی ذی الادراک وثانیة
الی الشیء المدرک ولاجل ذلک احتاج فی تعریفه

الى ايراد ذكر الشئ هو المدرك والى ايراد ذكر
~~الشئ وهو المدرك والى ايراد ذكر~~ ذى الادراك
وهو قوله عند المدرك ولاجل عروض هذه الا
كان المدرك والمدرك متضايفين والادراك
ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك بغير آلة بل
بذات المدرك وللتنبيه قيد التعريف بقوله
يشاهدها ما به يدرك وعلى قوله يشاهدها بحث
وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك آخذه
فى بيان معنى الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة
الحضور فقط قيل الحضور غير كاف فان الحاضر
عند الحس الذى لا تلتفت النفس اليه لا يكون
مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون الشئ
حاضرا عند المدرك لحضوره عند الحس لا بان
يكون حاضرا مرتين فان المدرك هو النفس ولكن
بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان
الحضور عند الحس ليس هو الحصول فى نفس
الحس ~~فى نفس الحس~~ بل ويجوز ان يكون ايضا
الحصول فى آلة الحس يتصل بها الحس كانت تلك
الآلة محلا للحس او لم تكن والاشياء المدركة تنقسم
الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون اما
فى الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هى نفس
حقيقتها واما فى الثانى فهى تكون غير الحقيقة الموجودة
فى الخارج بل هى اما صورة منتزعة من الخارج ان كان

على القسمين

الحس فقط بل كونه حاضرا عنده

بلغ

المدرك

المدرك مستفادا من خارج او صورة حصلت
عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة
منها او لم تكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة
الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند
المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان يكون
تلك الحقيقة اى المتمثلة نفس حقيقة الشئ الخارج
عن المدرك اذا ادرك او يكون مثال حقيقته مرتسما
فى ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال
القسم الاول على ذكر القسم الثانى فقال
بعد ذكر القسم الاول فيكون حقيقة ما لا وجود
له بالفعل فى الاعيان الخارجية مثل كثير من
الهندسية مثلا كالكرة المحيطة باثنى عشر قاعدة
مخمسات بل كثير من المفروضات التى لا يمكن اذا
فرضت فى الهندسة كما يفرض مثلا من الممتنعات ليبين
لمن به الخلف فيكون تلك الحقيقة ما لا تحقق
اصلا اذ لا حقيقة لها فى الخارج ولما كانت
تدرك فعلم انها موجودة لا فى الخارج بل عند
المدرك وفيما لا يباينه فبابطال القسم الاول
تحقق الثانى واشار الى ذلك بقوله وهو الباقى
والمثال فى قوله او يكون مثال حقيقته هو الصورة
المنتزعة من الشئ الذى لو كان فى الخارج لكان
هو فهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء
اختلفوا فى ماهية الادراك اختلافا عظيما وطولوا

او الصوره التى لا يحتاج الى الانتزاع

الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل
الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس
الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة
على كون الادراك صورة وغفل عن استدعا
الاضافة ثبوت المتضائفين فلزمه ان لا يكون
ما ليس بموجود في الخارج مدركا وان لا يكون ادراك
ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية
للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب
الى ان الادراك غني عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف
وهو حق الا انهم يريدون بذلك التخلص عنها
عن المدافعة التي وقع القوم فيها واعلم ان ما ذكره
الشيخ ليس بتعريف للادراك ولذلك لم يتحاش
فيه عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقال في
تعريف للادراك ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد
ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة
مثلا انه حال ما للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى
بالادراك الذي يشترك فيها الاحساس والتخيل
والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى واضحا
غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء
كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة المقولة
على الاشياء المختلفة وتخصيصها كالحركة مثلا ليتعرفوا
حالها اهي بالتساوي في تلك الاشياء ام بغير
التساوي وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها وايضا

فهم كثيرا

فهم كثيرا من الناظرين في الفلسفة من قولهم ان النفس
تدرك المحسوسات الجزئية بآلة والمعقولات بذاتها ان مدرك
الجزئيات هي الآلة لا النفس وشنعوا عليهم
بانهم يقولون ان النفس لا تدرك الجزئيات
وطولوا الكلام في ذلك وجملة اعتراضاتهم
وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه هم لا على
ما قاله الحكماء على ما سيجي بيانه في موضعه
فمن اعتراضات الفاضل الشارح في هذا
الموضع ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة
للخارج كانت جهلا لا مطابقة فلا بد من امر في
الخارج وحينئذ لم لا يجوز ان يكون الادراك
حالة نسبية بين المدرك وبينه وان الصور
المتخيلة لم لا يجوز ان تكون موجودة قائمة
بانفسها كما قال افلاطن او بغيرها من الاجرام
الغايبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنا التزام
ان صورة السماء في الذهن مساوية للسماء
غير مستبعد والجواب عن الاول ان الاعتراف
بان الصورة المطابقة للخارج هي الجهل تسليم
للمشاغبة وعن الثاني ان افلاطن لم يذهب
ولا غيره الى ان المحالات المتناقضة لا بانفسها موجودة
في الخارج ولا امكن ان يذهب الى ذلك ذاهب واما
القول بكون الصورة المدركة في جسم غايب عن
المدرك فليس بمستبعد فقط بل انما هو مع ذلك

وان كانت

ان من الصوره ما هي مطابقة للخارج هي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج هي الجهل اما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا ح

الى الاستبعاد ٢١

من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة في آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك او في القوة المدركة الحالة فيه اللذين لا حظ لهما في الصغر والكبر من حيث ذاتاهما او لاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير قادح في التساوي بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا فمجرد الاستبعاد الذي ادعاه لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل غايته ما في الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل يكون بانطباع صورة في الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين ايضا على القائلين بالشعاع او على من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول بان الصورة المتخيلة تنطبع في النفس ولولا ان هذا البحث خارج عما في الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي التعسف ومنها قوله انه لزم من قول الشيخ

اثبات الصورة

١٢٧

اثبات الصورة الذهنية انما لزم فيما لا يكون موجودا اما المحسوسات التي لا تدرك الا آن الادراك معنى واحد انما يختلف باضافته الى الحس او العقل فاذا دلت ماهيته في موضع على كونه امرا غير مضاف عرضت له الاضافة فقد علم قطعا انه ليس نفس الاضافة اينما كان ومنها قوله لحصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي صيرورتها مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا وان كانت كلية لم تكن ذات وضع و لا يقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا يقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان صورتها المغايرة لها اذا حلت جسما او قوة جسمانية ان تجعلها حارة فضلا عن ان تجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له حارا او الاعتراضات التي اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية تجري مجرى هذه والاشتغال بها يقتضي تطويل شرح الكتاب بما ليس في متنه اما احتجاجاته بعد تسليم احتياج الادراك الى حصول صورة في المدرك على انه امر وراء ذلك

الا اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ح

بل من حيث هو محل ولا يلزم من ذلك ان يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديرا ح

ط كالتخيل والابصار واعراض على القائلين بانطباع الصورة

الحصول فمنها قوله لو كان ادراك السواد عبارة
عن حصوله للشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا
والجواب ان حصول الشيء يقع بالاشتراك او
التشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر للجوهر
و للعرض للعرض والصورة للمادة او الجسم
وعكسها والحاضر لما حضر عنده وعكسه الى غير
ذلك ولما كان الحصول الادراكي معلوما ولم
يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض
لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول
بانه حصول صورة ما للمدرك لا لشيء على الاطلاق
ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض
لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدركا للسواد
ومنها قوله وايضا لوجب انا اذا تصورنا موجودا
ليس بجسم ولا قائما في جسم واعتقدنا حلول
السواد فيه ان نقطع بكونه عالما به والجواب ان
اعتقاد حلول السواد فيه ان كان على سبيل
حلوله في الاجسام فهو جهل وسخف وان كان
على سبيل حلوله في المجردات فهو معنى كونه عالما
به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المراد منها
اما قوله فانا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا
حال فيه قد نشك في انه يعلم ذاته وهل يعلم
كونه فاعلا لغيره او يدل ذلك على ان كون الشيء
عالما بشيء مغاير لحصول ذلك الشيء له فالجواب

ان ذلك انما

ان ذلك انما يقع اذا لم يحقق ان ذاته باي وجه حصل
لذاته وان غيره باي وجه حصل له فان معاني
الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان
كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته و
بصفاته كما يجيء بيانه لم نتشكك في ذلك ومنها قوله
اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون
فعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا وحينئذ
يكون ايضا هو ذاتنا بعينه وهلم جرا في التركيبات
الغير المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا و
يلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا
وهذا من اعتراضات المسعودي والجواب عنه
ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا
بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات
ذهنية لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبرها واما قوله حصول
الشيء للشيء يقتضي تغايرا لشيئين كاضافة الشيء
الى الشيء وايجاد الشيء من الشيء وذلك يقتضي
امتناع كون الشيء عالما بنفسه فالجواب ان تغاير
الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المعالج
لنفسه معالج باعتبار آخر وليس بكاف في الايجاد
لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها
قوله الصورة تحصل في الخيال او في الجليدية والادراك
يكون في الحس المشترك او في ملتقى العصبتين فلو كان
نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب ما مر هو ان

الادراك ليس هو حصول الصورة في الآلة فقط
بل حصوله في المدرك لحصوله في الآلة وههنا الادراك
لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بل
في النفس بواسطة هاتين الآلتين عند حصول
الصورة في الموضعين المذكورين او غيرهما
ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود
في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك
في الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد لا شك
ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله في آلة
المدرك وعدم التميز بين المدرك والادراك هو
منشاء هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قال
غيره من المعترضين عليه وهو ان الادراك كيف
يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور
بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج
جوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول
دون الثاني فهذه جمل من الاعتراضات على ما
ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثارا
للاختصار فان فيها وفيما سياتي من بعد لكفاية
لمن اخذت الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر
الكتاب تنبيه الشيء قد يكون محسوسا عند ما يشاهد
ثم يكون متخيلا وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيد
مثلا معنى الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عند
ما يكون محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته

عند غيبته يتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك تتخيله

لو ازيلت

١٢٩

لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف
ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم يؤثر في حقيقة
ماهيته انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور
في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق
منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين
حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته
اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض
لا يقدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك
العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل
صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقتدر
على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة
مستثبتا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا

الظاهر

اقول لما فرغ من بيان معنى الادراك اراد ان ينبه
على انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة احساس
وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك للشيء الموجود
في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة
محسوسة من الاين والمتى والوضع والكيف والكم
وغير ذلك او بعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها
في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل
ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في
حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك بمعاني غير
محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء
الجزئي الموجود في المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل

ادراك الشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث شيء
اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات
المدركة هذا النوع من الادراك فهذه ادراكات
مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلثة اشياء
حضور المادة واكتناف الهيآت وكون المدرك
جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث
مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها
اذا قيست الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار
لانه لا يدرك من الجميع الا انها ما يدركه الحس
والخيال بانفراده بل يدركه بمشاركة الخيال
وبذلك تخصص مدركه ويصير جزئيا ولذلك لم
يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في سائر
كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت
من حيث هي هي صلحت لان يقع على كثيرين ولان
لا يقع الا على واحد وانما يختلف في ذلك بانضياف
معان غيرها اليها لا يختلف هي باختلاف تلك
المعاني ولا يلزمها شيء من تلك من حيث ماهيتها
فالمعنى الذي ينضاف اليها ويجعلها جزئية شخصية
هو المادة اولا لان زيدا لا يباين عمرا بالانسانية ولا
بما يقتضيه الانسانية نفسها وانما يباينه بتشخص المادة
ثم بما تستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين
والكيف وغيرها ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة
نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية

منتزعة نزعا اكثر لكن

منتزعة نزعا اكثر لكنه
غير تام والعقلية منتزعة نزعا تاما وعبارة
الكتاب ظاهرة وانما تمثل بالابصار لانه اظهر
انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشي
الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم
الوجود والماهية ولوازم الماهية كالزوجية للاثنين
لا تكون غريبة عن الماهية وايضا لا يكون بحيث
يمكن ان يزال وايضا لا يكون مثل هذه الغواشي
عند ما يكون الشيء محسوسا فقط بل وعند ما يكون
معقولا ايضا وقد اورد في هذا الموضع سؤالا
وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في
نفس جزئية حلول العرض في الموضوع تكون جزئية
ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك
النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس عوارض
غريبة لا تنفك عنها وهذا يناقض قولهم العقل
يقتدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة
وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا
لا يمكن ان يكون جزءا من ماهية الاشخاص الموجودة
في الخارج قبل زيد فاذن تلك الصورة ليست مجردة
ولا مشترك فيها واجاب بان الانسانية المشتركة
الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق
فالعلم المتعلق بها من حيث هي علم كلي مجرد ولان
معلومه كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا
السبب سماه المتقدمون كليا تعويلا على فهم المتعلمين

والمتاخرون اذ لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في
العقل صورة مجردة وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق
ما ذكرناه وان قول الانسانية التي في زيد ليست
بعينها التي في عمرو فالانسانية المتناولة لهما معا
من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في
كل واحد منهما ولا هي فيهما معا الا ان الموجود منها
في احدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزئيا منها
فهي انما يكون في العقل فقط وهي الانسانية
الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في
عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة
بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها بالانسان
المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان
يكون كثيرة ولان لا نكون لو كانت في اي مادة
من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه او
اي واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه
زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا
معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة
التي انضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق
المادية الخارجية فان كانت باعتبار آخر مكنونة
باللواحق الذهنية المشخصة فانها باحد الاعتبارين
مما ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر وبالاعتبار
الآخر ما ينظر فيه ويدرك نفسه فان الصورة ذكر
هذا الفاضل حالها ههنا هي الطبيعة الانسانية الخ

ليست في

ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي سماها
المتفلسفون كلية وتبعهم المتاخرون في ذلك فلم
يتعرض له البتة والعجب منه انه ناقض بتحقيقه هذا
ما قاله في مواضع غير معدودة وهو ان الكليات
لا توجد في الخارج قوله واما ما هو في ذاته بريء
عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا يلزم
ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج
الى عمل يعمل به يعقله لان يعقله ما من شانه ان يعقله
بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقل اقول الشيء
الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة
فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقا بالالة
مجرد عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن
ماهيته وهذا تصريح بان لوازم الماهية من ليست
الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن ان يتلبس الا
بالماهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد
فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من
جهته لانه في نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل
به ليصير معقولا بل العاقل يحتاج الى عمل يعمل بنفسها
كالفكر مثلا ليصير عاقلا له ذلك الشيء من شانه
ان يكون عاقلا ايضا بذاته كما يجيء بيانه وهو معنى قوله
بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقل كان الشيخ
قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون عاقلا
والى ما ليس من شانه ذلك وقسمها ايضا الى ما من

شانه ان يكون معقولا بذاته والى ما ليس من شانه
ذلك فاشار الى ان ما من شانه ان يكون معقولا
بذاته . ليس القسمة بحيث الاولى من القسم الذي
ليس من شانه ان يكون عاقلا بل هو من القسم
الآخر اعني ما من شانه ان يكون عاقلا وانما
لم يحكم بذلك جزما لانه لم يتبين بعد وسيأتي بيانه
واورد الفاضل الشارح شكا بعد ان المراد
من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا
الشهرا او معقولا كالهيولى وسواء كان متقوما
بالحال كالهيولى او مقوما له كالموضوع وذلك
الشك ان المحل ماهية معقولة لانا في تعقلها
نعقل الحال فيها فان من عقل ثبوت الشكل
للجسم فقد عقلهما فاذن ليست هي بمانعة عن التعقل
واجاب بان التعقل ان كان حصول ماهية المعقول
للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير
لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما بذاته يكون
حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته عاقل لذاته
وكل ما يقوم بمحل لم يكن حقيقته حاصلة لذاته بل
لغيره فلا يكون عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره
بعمل يعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع اقول هذا
الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس عاقلا لذاته
ما الصور المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى
عمل يعمل بها لتصير معقولة والحق ان ههنا المادة

هو الهيولى

هو الهيولى لا غير فانها هي المقتضية لكون كل ما يحل
فيها يمكن ان يوجد من حيث هي كذلك وحينئذ
لا يكون شيء منها معقولا فيمكن ان يوجد مجردا
عن اللواحق المشخصة وحينئذ يكون جميعها معقولا
وهذا هو منع المادة عن كون الشيء معقولا واما
كون الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد
تجرده ايضا في ذاته لا بسبب عمل عامل كما سيأتي
بيانه اشارة لعلك تشتاق الآن الى ان نشرح
لك امر القوى المدركة من باطن اذ في شرح
تقدم شرح امر القوى المناسبة للحس اولا
فاسمع اقول لما فرغ عن بيان انواع الادراكات
شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها و
ابتداء بالحيوانية وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة
اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم يكن محتاجا
الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس
بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب لم
يتعرض له واما الباطنة فلمناسبتها لما مضى ولبناء
ما سيأتي من احوال النفس الناطقة عليها كان
ما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل مشتملا على
بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الى مواضعها
وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك
والمدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة
وهو ما يسمى صورا واما لما لا يمكن وهو ما يسمى معاني

والمعينة تعين اما بحفظ المدركات من غير ليتمكن
المدرك من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف
فيها والمعينة بالحفظ معينة اما لمدركة الصور واما
لمدركة المعانى فهذه خمس قوى الاولى مدركة
الصور ويسمى حسا مشتركا لانها آخذ لات المحسوسات
الظاهرة بالتادية اليها والثانية معينتها بالحفظ وتسمى
خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة فى المدركات
وتسمى متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة
المعانى ويسمى وهما ومتوهمة والخامسة معينتها
بالحفظ ويسمى حافظة او ذاكرة وانما سميت الجميع
مدركة وان كانت المدركة منها اثنتين فقط
لان الادراكات الباطنة لا يتم الا بجميعها وابتدا
الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر
فان الترتيب التعليمى ان يرتقى بالمتعلم عما هو اظهر
عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل قوله البس
قد تبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة
بسرعة خطا مستديرا كله على سبيل المشاهدة لا على
سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر انما ترتسم فيه
صورة المقابل والمقابل النازل والمستدير كالنقطة
لا كالخط فقد بقى ايضا فى بعض قواك هيئة ما ارتسم
فيه اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك
قوة تقبل البصر اليها يؤدى البصر كالمشاهدة وعندها
يجتمع المحسوسات فتدركها فعندك قوة تحفظ مثل

المحسوسات

المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبهاتين
القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا
الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضى
بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضى عليهما
جميعا فهذه قوى اقول هذا بيان اثبات الحس
المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد
منهما مفردا اما الحس فقوله البس قد تبصر كنقطة والدائرة
كخط والنقطة المتحركة ترتسم فى البصر عند وصولها
الى مكان ما يحدث بحسبها المقابلة بينهما وتزول
عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما يحصل فى آن
مخصوص به زمانا لا حصول لها فيهما لكون الحركة
غير قارة فلو لا شئ آخر غير البصر يرتسم فيه تلك
النقط ويبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات
المتتالية فى البصر فيه بعضها ببعض لم يكن اتصال
فلم يرى خطا فاذن ههنا قوة قد بقى فيها الارتسام
البصرى مشاهدا واما قوله وعندها يجتمع المحسوسات
فاشار الى خاصية اخرى لهذه القوة وهى التى لاجلها
لقبت بالمشترك وانما ذكرها ههنا لتعريف القوة
بها وسيورد الحجة على اثباتها واعترض الفاضل
الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان
يكون اتصال الارتسامات فى الهواء بان يكون تشكل
تشكل يحدث فى جزء من الهواء لوصول النقط
اليه فانه يحدث قبل زوال التشكل السابق فيتصل

التشكلات ويرى خطاءك وهذا اولى بما قاله لان
القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة
وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك في
البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة
المقابل ليس برهاني والتجربة لا يفيده والجواب
عن الاول ان بقاء التشكل السابق عند
حصول تشكل بعده يقتضي الخلاء فان تشكل
انما حدث في الهواء لنهايات الجسم المتحرك
فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج
المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء
وعن الثاني ان القول بذلك اولى بان ينسب
الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة
للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه مع
كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في
الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا
يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك
قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة بجهة
فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجوده
بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل الشارح
واستدلوا على مغايرة الحافظ للحس بان الواحد
لا يصدر عنها الا واحد ولمثال هو ان الماء
يقبل الاشكال ولا يحفظها ~~بان الواحد~~
ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان

يقبل الصور

ان يقبل الصور حتى يمكن ان يحفظها وايضا ابها
بالحس المشترك المدرك للاشياء مختلفة وبالنفس
التي تفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع القبول
والحفظ في شيء لا يدل على وحدتهما فانهم يجوزون
اجتماعهما في شيء واحد للقوتين فيه كالارض واما
افتراقهما في صورة يدل على مغايرتهما والمعارضة
بالحس المشترك ليس بشيء لان الواحد قد يصدر
عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا
واحدا ثم يتكثر بقصد ثان او كانت وجوه الصدور
مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات
الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير مستثبتا للالوان
والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك
لانقسام تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذي
فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين
لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يتكثر فعلها
وجوه الصدورات عنها قال والمثال ايضا ضعيف
لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في
صورة اخرى واقول ليس الامر على ما ظنه انما هو
قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا
للحكم الكلي بان كل ما يقبل شيئا فهو لا يحفظه فان
ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال
والوجه الثاني ان استحضار الصور والذهول
عنها من غير نسيان والنسيان موجب تغاير

القوتين فان الاستحضار حصول الصورة في
القوتين والذهول حصولها في الحافظة دون
المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف
لان تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي
القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة
في المدرك بل امر وراءه وعلى هذا التقدير يحتمل
ان يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما
والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر
وايضا القوة العاقلة ليست لها حافظة مع انها
تستحضر وتذهل من غير نسيان وتنسى فان قلتم
حافظها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظا
للحس المشترك ايضا والجواب عنه ما مر وهو ان
الادراك حصول الصورة للمدرك بحصولها في آلته
والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وان
كانت حاصلة في الآلة والعقل الفعال لتمثل المعقولات
فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون
حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة واما قول
الشيخ وبهاتين القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا
اللون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما
معا وهو بناء على ان النفس لا تدرك المحسوسات
الا بقوى جسمانية وتقريره انها لا تدرك بحس
واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات
فاذن لا بد لها من حس يحكم على ابيض ما انه ذو حلاوة

من قوة تدرك

من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها والا
يكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة
واحدة وايضا كما ان النفس لا يقدر على هذا
الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر
على ذلك الا بقوة حافظة للجميع والا فتعدم صورة
كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الآخر
والالتفات اليه واعترض الفاضل الشارح بانا
نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلي على جزئي
فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان يكون
النفس التي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب
انها مدركة لهما ولكن لاحدهما بالآلة وللآخر بغير
الآلة والذي يدل على ابطال القول بالحس
المشترك على ما يقررونه اذا ذقت طعاما ان الذائق
ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال الا هو
العقب او الكعب واذا ابصرت شيئا فلست مبصرا
له مرتين احدهما بالعين والاخرى بالدماغ والذي
يدل على ابطال القول بالخيال ان انطباع ما يراه
الانسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي اما
اختلاط الصور او انطباع كل واحد في جزء هو في
غاية الصغر والجواب عن الاول انك ايضا بالضرورة
تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم
تخيل الذوق ليس في عقبك وعن الثاني انه استبعاد
محض وذلك للقياس الامور الذهنية على الخارجية

قوله وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها
تدرك في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة
ولا متأدية من طريق الحواس مثل ادراك الشاة
معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى
في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا تحكم به كما يحكم الحس
بما يشاهده فعندك قوة هذا شأنها وايضا فعندك
وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه المعاني
بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور اقول
هذا بيان اثبات الوهم والحافظة اما الوهم فقوة
يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم يتأد من الحواس اليها
كادراك العداوة والصداقة والموافقة من الاشخاص
جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة
تدركها وكونها ما لم يتأد من الحواس دليل على
مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات
العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد
يستدل على ذلك ايضا بان الانسان ربما يخاف
شيئا يقتضي عقله الامن منه كالموتى وما يخالف
عقله فهو غير عقله واما الحافظة فاثباتها وبيان
مغايرتها لساير القوى كما مر وما في الكتاب ظاهر
واما قول الفاضل الشارح الصداقة التي بين زيد
وبين عمرو لذي كلية فيجاب بان يقال هب انها كلية
ولكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية وكلامنا في
جزئيات الصداقة الكلية وايضا الاستيناس

الذي يدركه

الذي يدركه الشاة من صاحبها في وقت ما جزئي
يدرك بغير العقل وكلامنا في مثله قوله ولكل قوة
من هذه القوى التي جسمانية خاصة واسم خاص
فالاولى هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا والتها
الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما
في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال
والتها الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما
في الجانب الاخير اقول ذكر علماء التشريح ان الحاملتين
لقوة الشم زائدتان شبيهتان بحلمتي الثديين نابتتان
من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم
يلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار
الزوج الاول من الازواج السبعة التي هي الاعصاب
النابتة من الدماغ وهما مجوفتان يتلاقيان الى العينين
والحامل لقوة الذوق هو الشعبة الرابعة من
الزوج الثالث منبته الحد المشترك بين مقدم
الدماغ والبطن الاوسط وتنفذ هذه الشعبة في ثقبة في الفك
الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم
الاول من قسمي الزوج الخامس الذي منشأه
خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة
هو الجزء المتقدم من الدماغ والحامل لقوة اللمس
ساير الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبين من
هذا ان مبدأ اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم
الدماغ ومبدأ اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع

الذي مُبْدأه الدماغ ايضا واكثرها نخاعية فلاجل
ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هي الروح
المصبوب في مبادي عصب الحس لاسيما في مقدم
الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان
الحس المشترك كرأس عين يتشعب منه خمسة
انهار فكان الروح المصبوب في البطن المقدم
هو آلة للحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم
ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما في مؤخره
بالخيال اخص وانما يتادى الادراكات الحسية
من الحواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب
الى التي في مباديها المتصلة بالروح المصبوب في
البطن المتقدم وللفاضل الشارح فسر التادية
بان تسير الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى
آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد
وبالتشنيع الوارد على تفسيره والتادية ههنا استعارة
عن ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى
كل محسوسة وبواسطة الروح الذي هو مبدأ
مشترك لجميع المحسوسات واتصال الاعصاب ليس
لتمهيد طرق تسير فيها الكيفيات فان الكيفيات
لا تنتقل عن موضوعاتها وادراك النفس ليس بمنا
عن ملاقاة الحواس للمحسوسات بزمان تقطع فيه تلك
المسافة بل هو لاتصال الارواح تمثلا واحد
مجتمعة في موضع تعدها للاحساس وباقي كلام

مثل جميع

بلغ

الشيخ ظا

الشيخ ظاهر قوله والثالثة الوهم وآلتها الدماغ
كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط قال
الشيخ في الشفاء في صفة القوة المسماة بالوهم
هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا
كالحكم العقلي ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزئية و
بالصورة الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية
الى ههنا حكايته قوله فيكون الدماغ كله آلتها هي
لكونه مصدر الاكثر الافعال المتعلقة بالروح
الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف الا
وسط بها لاستخدامها المتخيلة على ما يجيء ولهذا
السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة قوله
ويخدمها فيها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل
ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني
المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني
ويفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة
وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزو
الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما
للوهم وبتوسط الوهم للعقل اقول معناه ونحو
والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها
المدركات ويتم بذلك التصرف ادراكها قال
الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك
كان الشيء الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها ادراك
مع انها متصرفة بالتركيب والتفصيل بطل قولهم القا

الاحوال

من المعاني الجزئية والوهم يأخذ للمعاني الجزئية من التخيلة

على الشيئين لا بدّ وان يحضر المقضى عليهما او ايضا
استخدام الوهم مدركٌ ومتصرف معا والجواب
عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها
في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكها لهما اذ لا
يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني
ان الشيء الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا
في معنيين مختلفين احدهما بحسب ذاته والآخر
بحسب آلة او كلاهما بحسب آلتين قوله والثالثة
من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح
الذي في التجويف الاخير وهو آلتها اقول هذه هي
القوة الخامسة وهي حافظة المعاني ومعينة للوهم
بالحفظ المعاني ويسميها قوم ذاكرة فان الذكر
لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني
مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان
ينسب كل فعل الى قوة وجب ان ~~ينسب كل فعل
الى قوة~~ وجب ان يكون القوى ستا وهذا شيء ذكره
في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر
فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة
لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة
ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم للطبيب فههنا لم
يحكم بالتغاير مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة
يعني الحافظة تسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها
ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها للاستثبات بها

اياها تصرف فيها مادرك الوهم صح

من وجهين صح

واقول ان الشيخ ذكر في القانون صح

والتصور بها

والتصور بها مستعينة اياها اذا فعلت وذلك اذا
اقبل الوهم لقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا
من الصور الى آخر قوله وهذا يدل على انها هي
الذاكرة ملاحظا المحفوظة فهو مركب من ادراك
لشيء ادرك في وقت آخر وحفظ على ما صرح به
الشيخ في آخر هذا النمط والاسترجاع للطلب ذلك
الملاحظ بالفكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة
بسيطة بل هي مبدأ فعل يتركب من افعال قوتين
مدركة وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل يتركب من
افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا
بحث آخر ~~وههنا بحث آخر~~ وهو ان الفاضل الشارح
ذكر ان الشيخ قال في الشفاء في آخر الفصل الاول
من المقالة الرابعة من الكلام في النفس ويشبه ان
يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة
والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها
حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون
متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما
ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها
فهذه حكاية الفاظه وذلك يدل على اضطراب
في امر هذه القوى اقول وقد قال الشيخ ايضا
قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة بين
الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى
هي كأنها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث تحكم

ولكن باعتبار آخر والحق ان الذاكرة صح

الوهمية والذاكرة

بل من حيث صح

لتصل الى الحكم و قد جعل مكانها واسط الدماغ
ليكون لها اتصال بجانبي المعنى والصورة وهذا
حكم صريح بان خازن المتصرفة والوهمية عضو واحد
ومذهبه ان القوة الواحدة بالآلة الواحدة
لا تفعل فعلين مختلفين فاذن صدور فعلين
مختلفين قطعا وهذا شئ لا يمكن ان يذهب واحد
يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفين
قطعا وهذا شئ لا يمكن ان يذهب على مثل الشيخ
فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها
المفكرة والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها بالذات
واحدة وكيف والمتذكرة التي هي الحافظ على ما
ذكر من قبل لا شك في انها الخازنة التي موضعها
مؤخر الدماغ و ليست بالاتفاق هي الوهمية
بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدأ
تنسب اليه التخيل والتفكر والتذكر والحفظ هو
الوهم كما ان مبداء الجميع في الانسان هو الناطقة
ولذلك جعلوه رئيسا حاكما على القوى الحيوانية

قوله وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هي
الالات ان الفساد اذا اختص بتجويف اورث
الآفة فيه اقول هذا استدلال متعلق بالطب
على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى والطبيب
لا يميز بين المذكر والحافظ ولا يتعرض لاثبات
الوهم انما يميز هذه التميزات الحكيم فالقوى

بها الادراك والتصرف عن مصدر موجود واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين صح

عند الا

عند الاطباء ثلث خيال آلته البطن المقدم وفكر آلته
البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر آلته البطن
الاخير قال الفاضل الشارح هذه الحجة لا تدل
على كون هذه القوى في هذه الاعضاء لانها تحتمل
ان تكون مفارقة او قائمة بعضو آخر وانما تختل
افعالها باختلال هذه المواضع لانها الاتها
فان الافعال العاقلة تختل باختلال الدماغ
واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا
كونها آلات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة
بالارواح المحصورة في هذه الاعضاء او بشئ اخر لانه تحت آخر صح

قوله ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع تعالى
ان يقدم الاقبض للجسماني ويؤخر الاقبض للروحاني
ويقعد المتصرف منهما حكما واسترجاعا للمثل المنمحية
عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته اقول
هذا تأكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى
ماخوذة من الغاية فانها تفيد معرفة منافع الاعضاء
على ما يذكر في الطبيعي والطب وفيه تنبيه على العناية
الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة
الاشباح الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة
المثل الوهمية الى الروح دون النفس او العقل
استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل
الشارح الاستدلال بكون الحس الظاهر
مقدم الرأس والوجه على وجوب كون الحس المشترك

المنمحية صح

والخيال هناك في حكم الصانع مع انه خطاء
غير مستمر لان السمع واللمس في مؤخر الراس والذوق
في وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال في
مقدمه لكون الابصار والشم هناك باولى من ان
يجعل في مؤخره مع ان احتياج الحيوان الى اللمس
اكثر واقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا ان آلة
الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم
الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس
المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك صريحا
بل ذكر فايدة الترتيب وايضا ان سلمنا انه علل
بذلك لكن قول هذا الفاضل ان السمع في مؤخر
الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من
المقالة الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان
من الشفاء بهذه العبارة ولكن مقدم الدماغ
لان اكثر عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع
ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم
اولى وذكر في الفصل الذي يتلوه بعده ذكر القسم
الاول من الزوج الخامس من الاعصاب الدماغية
بهذه العبارة وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء
المقدم من الدماغ وبه حس السمع فهذه حكاية
كلامه واذا كان حال العصب السمعي المتاخر عن
الذوقي هذه فما ظنك بالذوقي واما اللمس فلما
كان اكثر اعصابه نخاعية فالنفعة المذكورة في كتب

الشيخ لم

الشيخ لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه
فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر على
الاطلاق واما الحجة التي اقامها الفاضل الشارح
على ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات بانها
حاكمة بعض المدركات على بعض وختم بها الفصل
فهي خالية عن الفايدة لانهم معترفون بذلك
الا انهم يذهبون الى انها مدركة للمعقولات بالذات
وللمحسوسات بالآلات واذا تقدم ذكر ذلك فلا فايدة
في التكرار اشارة: واما نظير هذا التفصيل في
قوى النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو
ان النفس الانسانية التي لها ان تعقل جوهر له
قوى وكمالات اقول يريد ذكر القوى التي يختص
الانسان بها واغاثه على سبيل التصنيف لان
القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات
لكونها مبادي افعال مختلفة فكان تفصيلها على
سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذات لكونها
متعلقة بذات واحدة مجردة انما يختلف بحسب الاعتبارات
التي بالقياس الى تلك الذات عوارض فكانها
اصناف والكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات
الثانية وهي افعال هذه القوى قوله فمن قواها
ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة
التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستنبط
الواجب فيما يجب ان تفعل من الامور الانسانية

جزئية ليتوصل بها الى اغراض اختيارية من مقدمات
اولية وذايعة وتجربية وباستعانته بالعقل النظري
في الرأي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي **اقول**
قوى النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون
باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع لتصرفاتها
مكملة اياه والى ما يكون باعتبار تاثرها عما فوقها
مستكملة في جوهرها وتسمى الاولى عقلا عمليا
والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه
القوى باشتراك الاسم او تشابهه والشيخ
بدأ بالاولى لانها اظهر فالشروع في العمل
الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتاتى الا
بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك
رأي مستنبط من مقدمات بعضها جزئية وبعضها كلية
اولية او تجربية او ذايعة او ظنية
يحكم بها العقل النظري من غير ان يختص بجزئي
دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في
ذلك الى ان ينتقل الى الرأي الجزئي الحاصل
فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده
قوله ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل
جوهرها عقلا بالفعل فاولها قوة استعدادية
لها نحو المعقولات وقد يسميها قوم عقلا هيولانيا
وهي المشكوة وتتلوها قوة اخرى تحصل لها
عند حصول المعقولات الاولى لها فتتهيأ بها

لاكتساب الثواني

لاكتساب الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان
كانت ضعفى او بالحدس ان كانت اقوى فهي زيت
ايضا فيسمى عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة
منها قوة قدسية يكاد زيتها يضيء ثم يحصل لها بعد
ذلك قوة وكمال اما الكمال فان يحصل لها المعقولات
بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على نور
واما القوة فان يكون لها ان تحصل المعقول المكتسب
المفروغ عنه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار
الى اكتساب وهو المصباح وهذا الكمال يسمى عقلا
مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل والذي
يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولاني
ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال وهو النار
اقول وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية
بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم
الى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون
باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة تختلف ايضا
بحسب الشدة والضعف فمبدأها كما يكون للطفل
من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامي المستعد
للتعلم ومنتهاها كما يكون للقادر على الكتابة الذي
لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة
للرتبة الاولى يسمى عقلا هيولانيا تشبيها اياها
حينئذ بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع
الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص

ان كانت اقوى من ذلك

والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل والقوة

النوع في مبادي فطرتهم المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون عند حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس تختلف في تحصيلها فمنهم من يحصّلها بشوق ما لنفسه إليها يبعثها على حركة فكرية شأنه في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب الحدس ويتكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية سيجيء اثباتها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فتسمى عقلا بالفعل وهي ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر او الحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلك المعقولات بالفعل كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى ~~العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد~~ فان كل ما يخرج من قوة الى فعل فانما يخرجها غيرها ونسبة عقول الناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوى من ذلك وسهل فيسمى عقلا بالملكة

مع الواو لما

مع الواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية وذلك سهو منه يشهد به ساير كتب الشيخ وغيره ومنشاء هذا السهو هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس فهي ثبتت ايضا وبين قوله ان كانت اقوى وهي زايدة الحقها النساخون خطأ والتقدير اتصال الكلامين وليس قوله فيسمى عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت اقوى بل عطفا على قوله فتهيأ للاكتساب الثواني لان المسمى هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل واذا تقرر هذا فنقول لما كانت الاشارات المرتبة في التمثيل المورد في التنزيل تعالى وهو قوله عز وجل من قائل الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري توقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الامثال للناس الآية مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه فقد فسّر الشيخ في الاشارات بهذه المراتب فكانت المشكوة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور لا على التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالعقل

بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم
قبول والشجرة الزيتونة بالفكرة لكونها مستعدة
لان تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة
وتعب والزيت بالحدس لكونه اقرب الى ذلك
من الزيتونة والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه
نار بالقوة القدسية لانها تكاد تعقل بالفعل
ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة الى الفعل ونور
على نور بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة
نور والنفس القابلة لها نور آخر والمصباح با
العقل بالفعل لانه نير بذاته من غير احتياج الى نور
يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح تشتعل
منها قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل
المستفاد على العقل بالفعل لان ملكتها للكتابة لا
تحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل المستفاد
المتقدم بالفعل في الوجود على حصول القوة المسماة
بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود
كما ذكره لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى
وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه ما يتقدمه من
القوى الانسانية والحيوانية والنباتية تنبيه
لعلك تشتهي الآن ان تعرف الفرق بين الفكرة
والحدس فاسمع اما الفكرة فهي حركة ما للنفس في
المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر تطلب بها
الحد الاوسط او ما يجري مجراه مما يصار به الى العلم

بالمجهول حال

بالمجهول حال الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما
يجري مجراه فربما تأدت الى المطلوب وربما انبتت
واما الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط في
الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة
واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط
له او في حكمه اقول لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات
الاولى الى الثانية اما بالفكر او بالحدس اراد ان
يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف الفكر
النفس مستعينة بالتخيل اشارة الى ان الفكر
يكون في الجزئيات اكثر لانها في الكليات تكون
مستعينة بالتفكر وهما متغايران بالاعتبار كما مر وقوله
استعراضا للمخزون في الباطن اشارة الى الصور الجزئية
والمعاني المخزونتين في الخيال والذاكرة وقوله
ما يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية فالفكر
حركة في المعاني من المطالب يطلب بها مبادي
تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها فربما
انبتت وربما تأدت ويتم اذا ما تأدت بحركة اخرى
من الحدود الوسطى الى المطالب واما الحدس
فهو ظفر عند الالتفات الى المطالب بالحدود الوسطى
دفعة وتمثل للمطالب اما المختص مع الحدود الوسطى
كذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان
مع شوق او لم يكن واشار الشيخ بقوله ان يتمثل
الحد الاوسط دفعة الى عدم حركة الاولى وبقوله

ويتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى بقوله
ويتمثل معه ما هو وسط له الى عدم الحركة الثانية
وقوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطلوب
من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس
اولا بامكان الانتقال ولا امكانه لان الفكر
المثبت لا يكون مؤديا الى علم ولاجل ذلك ربما
لا يسمى فكرا وهو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم
وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح
بين الفكر والحدس المستعملين في هذا الموضع
والفاضل الشارح جعل الحركة مشتركة بينهما وخص
الاولى بالفكر دون الحدس وقال الحدس
هو ان يقع الحد الاوسط في الذهن اولا ثم ينساق الذهن
منه الى المطلوب ثم قسم الى ما يقترن بشوق فيتقدم
الشعور بالمطلوب على الشعور بالاوسط والى ما
يقترن به فيتاخر عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفة
المتن على التناقض الصريح اشارة ولعلك تشتهي
زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجود
فاستمع الست تعلم ان للحدس وجودا وان للانسان
فيه مراتب وفي الفكرة فمنهم غبي لا تعود عليه الفكرة
بعائدة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكرة
ومنهم من هو اثقف من ذلك وله اصابة في المعقولات
بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع بل
ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان
منتهيا الى

منتهيا الى عديم الحدس فايقن ان الجانب الذي يلي
الزيادة يمكن انتهاؤه الى غني في اكثر احواله عن
التعلم والفكرة اقول يريد بيان امكان وجود
القوة القدسية وتقريره ان للحدس والفكر مراتب
في التادية الى المطلوب بحسب الكيف والكم اما
بحسب الكيف فلسرعة التادية وبطؤها واما بحسب
الكم فلكثرة عددها وقلته والاول يكون في الفكرة
اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني يكون في الحدس
اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما يكون
لقوة من النفس ولتلك المراتب حدا نقصان
وكمال وحد النقصان هو ان تنبت جميع افكار
شخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل
لشخص ما ما يمكن ان يحصل على الحدس لنوعه
من العلوم بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك
بحسب الكيف على وجه يقيني على الحدود الوسطى
لا تقليدي ولما كان طرف النقصان مشاهدا
فطرف الكمال ممكن الوجود وما في الكتاب ظاهر
اشارة فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار
فاعلم انك سيتبين لك ان المرتسم بالصورة المعقولة
منا شيء غير جسم ولا في جسم وان المرتسم بالصورة
التي قبلها قوة في جسم او جسم اقول يريد اثبات
العقل الفعال وبيان كيفية اضافة المعقولات
على النفوس الانسانية ولما تقدمت اشارة ما

ذلك بانه هو الذى يخرج النفوس من القوة الى
الفعل اورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار
ولما كان المطلوب مبنيا على مقدمتين هما
ان كل ما يرتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم
ولا جسمانى وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة او
متعلقة فهو اما جسم واما قوة فى جسم [illegible]
ولم يبينهما بعد فذكرهما واحال بيانهما على ما
سيأتى ثم شرع فى تقرير الحجة وهو ان يقال الادراك
الشئ وجود صورته فى المدرك على ما مر والذهول
عنه مع امكان ملاحظته هو عدم ما لتلك الصورة
فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها اى
وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان
الوجود معها انما يحصل بتجشم كسب جديد كما كان
فى اول الامر فها هنا شئ غير المدرك حافظ
للمدرك يكون الصورة حالة الذهول موجودة
فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه والا لكان
الذهول والنسيان واحدا واما القوى الجسمانية
فقابلة للقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركا
والآخر حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزية واما
العاقلة [illegible] لما سيأتى فاذن يجب
ان يكون شئ غيرها بالذات يرتسم فيه المعقول
ويكون هو خزانة حافظة لها وذلك الشئ لا يمكن
ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقول

فيهما ولا

فيهما ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس من حيث
هى نفس لا يكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل
بل بالقوة فاذن ها هنا موجود مرتسم بصور
جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسمانى
ولا نفس هو العقل الفعال قوله وانت تعلم
ان تعوّد القوة بما تدركه وارتسام صورته
فيها تذكير لما ذكره من قبل وقوله وان الصورة
اذا كانت حاصلة فى القوة لم تغب عنها القوة اشارة
الى حال حصول الادراك بالفعل قوله ارايت القوة
ان غابت عنها ثم عاودتها والتفتت اليها هل يكون
قد حدث هناك غير تمثلها فيها بيان لكون الذهول
مشتملا على زوال ما فان المعاودة الى الادراك
يقتضى تجدد ما لتلك الصوره وقوله فيجب اذن
ان يكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن القوة
المدركة زوالا ما نتيجة لذلك وقوله واما فى القوة
الوهمية التى فى الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا
الزوال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن
قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثانى ان يزول
عنها ويحفظ فى قوة اخرى هى لها كالخزانة وفى الوجه
الاول لا تعود للوهم الا بتجشم كسب جديد وفى
الوجه الثانى قد تعود وتلوح له بمطالعة الخزانة
والالتفات اليها من غير تجشم كسب جديد ومثل
هذا قد يمكن فى الصورة الخيالية المستحفظ فى قوى

اقول

اقول

جسمانية فيجوز ان يكون الحزن لها سنا في عضو او في
قوة عضو والذهول عنها لقوة في عضو آخر حال
اجسامنا وقوى اجسامنا التجزى اشارة الى ما
قررناه من امر القوى الجسمانية وقوله ولعله
فيما ليس جسمانيا بل نقول نحن نجد في المعقولات
نظيرها بين الحالتين اعنى فيما يذهل عنه ثم يسترجع
لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما يتبين لك غير
جسماني ولا منقسم فليس فيه شئ كالمتصرف وشئ
كالخزانة ولا يصلح ان يكون هى كالمتصرف وشئ
من الجسم وقواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم
في جسم اشارة الى حال القوة العاقلة واحتياجها
الى حافظة وقوله فبقى ان هيهنا شيئا خارجا عن جوهرنا
فيه الصور المعقولة بالذات نتيجة ذلك واثبات
الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته
للذاتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن
جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا لو
قوله اذ هو جوهر عقلى بالفعل اشارة الى ان ارتسام
المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلى
بالفعل لان الجسم لم يمكن ان يرتسم فيه لانه جوهر
عقلى والنفس لم يمكن ان يرتسم فيها لانها جوهر لا
بالفعل بل بالقوة وقوله واذا وقع بين نفوسنا وبينه
اتصال ما ارتسم منه فيها الصورة العقلية الخاصة
بذلك الاستعداد الخاص لاحكام اشارة الى

بعض الصو

١٤٦

بعض الصور المرتسمة فيه بان تصير النفوس مدركة
لها دون سايرها والاحكام الخاصة هى علل الاستعدادات
الخاصة من ادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك
الكليات او الادراكات الكلية المناسبة المتادية
الى المدرك الكلى وقوله واذا اعرضت النفس عنه
الى ما يلى العالم الجسدانى او الى صورة اخرى انمحى المتمثل
الذى كان اولا كان المرآة التى تحاذى بها جانب
القدس قد اعرض بها عنه الى جانب
الحس او الى شئ آخر من امور القدس اشارة
الى حالة الذهول وسببه وتمثيل بالمرآة لانها من
الجسمانيات اشبه شئ بالنفس المستفيضة عن
المجردات قوله وهذا انما يكون ايضا اذا
ملكة الاتصال اشارة الى السبب الذى به يختلف
حالتا الذهول والنسيان وذلك لان النسيان في
القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظة
وهيهنا لا يمكن ان يزول شئ من العقل الفعال
فسبب الاختلاف هيهنا ان الذهول انما يكون
مع كون النفس ذات هيئة يتمكن بها من الاتصال
بالعقل الفعال في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات
المرتسمة فيه وتلك الهيئة هى ملكة الاتصال والنسيان
زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح
مكرره قد سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها الا
قوله هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم

على النفس ولم يدل على كون ذلك السبب مجردا عالما
فان كل مؤثر فى شئ لا يجب ان يكون موصوفا بذلك
الاثر كالعقل الفعال ايضا الذى هو عندهم علة
لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه
بها واجاب عنه ان الحجة المذكورة دلت على
تجرده وسيأتي البرهان على ان كل مجرد عاقل
على ان ملاحظة النفس للمعقولات بعد الذهول
عنها مشاهدة اياها ويدل ايضا على كونها موجودة
بالفعل فيما هو حافظ لها اشارة. هذا الاتصال
علته قوة بعيدة هى العقل الهيولانى وقوة كاسبة
هى العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها
ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت
بملكة متمكنة وهى المسماة بالعقل بالفعل **اقول**
لما ظهر ان العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات
فى النفس هى العقل الفعال والعلة القابلية هى
النفس بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان
يشير الى العلة الموجبة لهذه الملكة فى النفس التى
هى استعدادها لقبول تلك الصور ولا شك ان
الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن
ينبغى ان يكون علته ايضا مادته كذلك باذائه وقد
مر ذكر قوى النفس المترتبة المتعددة التى هى العقل الهيولانى
والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة
هى الاولى منها وهى الاستعداد العام الانسانى

والمتوسط هى الثانية وهى كاسبة الاتصال لاشتمالها
على العلم بالمعقولات الاولى التى هى مبادى المعقولات
الثانية والقريبة هى الثالثة وهى المقتضية للملكة
المذكورة وانما يتم الاستعداد بها وبشيئة النفس
اللذين يجب حصول الصورة معهما وقوله وهذا
يدل على ان العقل بالملكة متوسط بين العقل
الهيولانى والعقل بالفعل لا بين الحدس والقوة
القدسية اشارة. كثرة تصرف النفس فى الخيالات
الحسية وفى المثل المعنوية اللتين فى المصورة
والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة
يكسب النفس استعدادا نحو قبول مجردها
عن الجوهر المفارق لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك
مشاهدة الحال وتأملها وهذه التصرفات هى المخصصات
للاستعداد التام لصورة صورة وقد تفيد هذا
التخصص معنى عقلى للمعنى عقلى **اقول** انما ذكر حصول
~~الاستعداد~~ بالعقل الفعال فى الفصل الماضى على
سبيل الاجمال فاراد ان يعين ويفصل كيفية
حصوله فى هذا الفصل وهو على وجهين احدهما
ان يكثر تصرف النفس فى الخيالات الحسية كخيال
زيد وعمرو وفى المثل المعنوية كمثال هذه الصداقة
وتلك الصداقة اللتين فى المصورة والذاكرة على
ان تدركها النفس وتتصرف فيها بذاتها فان النفس
لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام

القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها فى المثل ربما
الحس المشترك مع ذلك فى الخيالات فتكتسب النفس
بتلك التصرفات اعنى التفكر فى الاشخاص الجزئية
استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة
الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه
المذكور قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما لما
ما بين كل كلى وجزئياته تحقق ذلك مشاهدة الحال
وتاملها فانا اذا احسسنا بالجزئيات تصورنا الكليات
وهذه التصرفات فى الجزئيات لان تلك الصور لا
ينتقل عن الجزئيات الى النفس بل ترتسم فيها عن العقل
الفعال والوجه ان يفيد هذا التخصيص معنى عقلى
كاجزاء الحد والرسم وكتصور الملزوم وما اشبه ذلك
لمعنى عقلى كتصور المحدود والمرسوم واللازم
وهذه حال التصورات المستفادة والتصديقات
على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على
ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التامل فيها
اعرضنا عنها مخافة الاطناب اشارة ان اشتهيت
الان ان يتضح لك ان المعنى المعقول لا يرتسم فى
منقسم ولا فى ذى وضع فاسمع اقول يريد بان
ان النفس الناطقة وبالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس
بجسم ولا جسمانى وبالجملة ليس بذى وضع قال
الفاضل الشارح ايراد هذه المسئلة كان بالنمط المترجم

بالتجريد اولى

بالتجريد اولى الا انه لما بين اثبات الجوهر المفارق على
ان النفس الانسانية ليست جسما ولا جسمانية احتاج
الى بيان ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد للدلالة وذكر
ساير البراهين فى النمط المذكور واقول انه اراد
فى هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها
فبين اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام
والجسمانيات ثم اثبت لها كمالات يصدر عنها لذاتها من
غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها بتوسط
الآلات واراد فى نمط التجريد ان يبحث عن حالها
بعد التجرد عن البدن فبين هناك بقاءها مع
كمالاتها الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية
فصح الزايلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك
النمطين فى البحث عن الكمالات من غير قصد على ما
يتضح فى موضعه ولم ينفع ما ذكره الشارح اصلا
اصلا قوله انك تعلم ان الشئ غير المنقسم قد
يقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان تصير فى الوضع وذلك
اذا لم تكن كثرتها كثرة ما ينقسم فى الوضع كاجزاء الملقفة
لكن الشئ المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان
يقارنه شئ غير منقسم اقول هذا اشارة الى تمهيد
اصل كلى وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضى انقسام
انقسام المحل وقد يكون بحيث يقتضى والاول هو الحال
الذى لا ينقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع كالشوق
المنقسم الى جنسه وفصله وكاشياء كثيرة تحل محلا

ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسمانية بل بالغ فى ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية

واحدا معا كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان
بانقسامهما الى هذين القسمين انقسام المحل
جزئي اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير اسود
والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة
في الوضع كالبلقة فانها تنقسم الى عرضين متباينين
في المحل والوضع واشار الشيخ الى هذين القسمين
بقوله الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة
الى قوله كاجزاء البلقة والمحل ايضا قد يكون بحيث
لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث
يقتضي والاول هو المحل المنقسم الى اجزاء غير
متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث
هو ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخرى به كالخط
فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من
حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان
الشكل ثانيه لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث
هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم فان المحاذاة
التي هي اضافة مثلا لا تحله من حيث هو جسم بل من حيث
وجود جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة
لا تحلها كالشيء القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه
السواد او الحركة والمقدار واشار الشيخ الى القسم
الاخير بقوله لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة
الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم وانما
اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك

لا يقارن المحل

لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل فليس
مقارنته اياه هذه المقارنة بل انما يقع عليهما
اسم المقارنة لا بمعنى واحد قوله وفي المعقولات
معاني غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات
انما تلتئم من مبادئ لها غير متناهية بالفعل ومع ذلك
فانه لا بد في كل كثرة متناهية من واحد بالفعل
واذا كان في المعقولات ما هو واحد بالفعل وكل
من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم
فاذا لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل
قوة في الجسم منقسم اقول لما فرغ من تمهيد الاصل
المذكور شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات
معاني غير منقسمة والا للزم منه محال وهو التئام
كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت
متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان
الشيء الذي يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم
وانما يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم
من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الالتئام
في المعقولات غير ممكن على ما سيأتي ومع لزوم المحال
المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل
سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل
موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الآحاد
فاذن ثبت ان في المعقولات ما هو واحد فاذا عقل من
حيث هو واحد فانما عقل من حيث هو واحد

عقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في
جوهر يدركه وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا
يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه
بذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من
انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد
وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم
فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم
منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا
بقوة جسمانية ومحل المعقول الواحد هو محل سائر
المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية
ولا كل ما من شانه ان يعقل بجسم ولا بجسماني والفاظ
الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما
ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل لا بالوضع
فانه لا يقتضي انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل
يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس
الى جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل
فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء
الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد
فرض غير منقسم بالفعل هذا خلف لكنه يحتمل ان ينقسم
الى متشابهات وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم
الذي هو شخص الى اجزاء غير متناهية بالقوة
او كالجسم الذي هو جنس الى انواع غير متناهية
بالقوة فالمعنى المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع

ان يحل في

ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام
ذلك الجسم الى اجزائه او الى جزوياته فلذلك اورد
الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان
هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما وهو تنبيه
او لعلك تقول قد يجوز ان يقع للصورة العقلية
الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع
اقول الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين
المذكورين وهو ان تكون الصورة العقلية الواحدة
قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم البسيط
وحينئذ يمكن ان يكون حالة في جسم واحد فينقسم
بانقسامه والتنبيه تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره
ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين
فلا يخلو اما ان يكون كون كل واحد من القسمين مع
الآخر شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وحينئذ
لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا لفقدان
الشرط او لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين
بانفراده معقولا ايضا كالاصل اما القسم الاول
فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين
على ذلك التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط
للمشروط ويلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين شيء
ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع متعلق الماهية
بزيادة في المقدار او العدد كشكل ما او عدد بخلاف
القسمين فلا يكون القسمان جزئيه من حيث ماهيته المشابهة لهما

هذا خلف والثانى ان المعقول الذى شرط كونه معقولا
هو حصول جزؤين له لا يكون من حيث هو كذلك
غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف
والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزءان
حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون
معقولا وقد فرضناه معقولا هذا خلف والشيخ
اشار الى القسم الاول بقوله انه ان كان كل واحد
من القسمين المتشابهين شرطا مع الآخر فى استتمام
التصور العقلى واشار الى الوجه الاول بقوله
فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط واشار الى
الوجه الثانى بقوله وايضا فيكون المعقول الذى
انما يعقل بشرطين هما جزءاه منقسما واشار الى الوجه
الثالث بقوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون
فاقد الشرط فلم يكن معقولا واما القسم الثانى وهو ان لا
يكون حصول القسمين شرطا فى معقوليته بل يكون هو
بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده ايضا
معقولا كالجسم الذى يقبل القسمة الى اجسام فباطل
ايضا لكون الصورة المعقولة ماخوذة مع لاحق غريب
عن ذاته كالقسمة اولا وكالمقدار ثم ما يقبل القسمة من المقدار
ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصور المعقولة انما
يكون مجردة عما يقتضيه غيره ولا انها هذا خلف واشار
الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطا والى
الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله فما بصورة

القسمة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة
صارت معقولة مع ما ليس له مدخل فى تتميم معقوليتها
الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة
مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن هى ملابسة بعد لها
والى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة
من المقدار بقوله وكيف لا وهى عارضة لها بسبب ما
فيه قدر فى اقل منه بلاغ فان احد القسمين هو
حافظ لنوع الصورة وان كان متشابها فالصورة
جردناها مغشاة بعد بهيئة غريبة من جمع او تفريق
او زيادة او نقصان واختصاص بوضع فليست هى
الصورة المفروضة وذلك لان القسمة عارضة
لها بسبب شئ فيه ذو مقدار فى اقل منه كفاية
فان احد القسمين وان كان متشابها للقسم الآخر
فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة
التى فرضناها مجردة كانت مغشاة بعد بهيئة غريبة
من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او تفريق
اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر حصوله
من انضياف احد القسمين الى الآخر او نقصان
اذا اعتبر بقاء المعقولة بعد حذف احدهما منه
واختصاص بوضع لان التجزية الى جزءين متشابهين
لا تعرض لا تعرض الا للماديات فهو يقتضى وضعا ما لا
محالة وقوله فليست هى الصورة المفروضة اشارة
الى الخلف قوله واما الصور الحسية والخيالية فيفتقر

مقارنة
ملاحظة النفس اجزاء لها جزئية متباينة الوضع
لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها ورشمها
في ذي وضع وقبول انقسام اقول لما فرغ من
بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما
يتبعه بين وجوب حلول الصور الحسية والخيالية
فيه ليتم الفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه
انسان مثلاً او تخيلناه فلا بد من ان يلاحظ النفس
اجزاء له متباينة الوضع مقارنة لهيئة غريبة مادية
كالعينين والانف والفم فان صورة العين اليمنى
تدرك في مادة او جهة لم تحل اليسرى فيها وكذلك
اليسرى فهما متباينان بالوضع وايضا كونهما على بعد
مخصوص بينهما وكون احديهما في جهة من الاخرى غير
جهة الانف هيئات غريبة مادية يقارنهما وتلك
الملاحظة يفتقر الى ان يكون رسمها الحسي ورشمها
الخيالي في ذي وضع ويقبل انقسام اي في شيء
مادي والرسم هو الاثر اللاصق بالارض وهو بالمحسوس
اولى لان الحس انما يجد اثر الشيء والرشم
هو الختم اعني احداث النقش الذي يحصل من
الطابع في الشيء الذي طبع عليه ولذلك يسمى اللوح
الذي يختم به البيادر رشماً وهو بالخيال اولى
لان صورها منطبعة في الخيال من طابع هو المدرك
بالحس هي المدركة بالحس وفي قول الشيخ ملاحظة
النفس للصور الحسية والخيالية تصريح بادراك

النفس لها

١٥٢

النفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعى علية انه
لا يقول بذلك واعتراض الفاضل الشارح بان الصورة
العقلية في النفس الجزئية ليست بمجردة مكرر قد سبق
ذكره وقوله لو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق
لكان كافيا في بيان تجرد النفس لانا حينئذ نقول
كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس
مجردا عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهي ليست
بحالة في متحيز ليس يقدح في الحجة المذكورة لان صحة
حجة على مطلوب لا ينافي صحة حجة اخرى عليه والشيخ
قد اورد تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى المختصر
الموسوم بعيون الحكمة لكنه اوردها على وجه
اقرب مأخذاً مما ذكره هذا الفاضل وذلك انه
اوردها هكذا الصور العقلية ليست بذوات وضع
وكل حال في جسم فهو ذو وضع وانما اختار ههنا
الحجة المذكورة التي هي قولنا المرتسم بالمعقول لو حل
ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج وجوب كون الصورة
الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما
اعتراضه المستفاد من الشيخ ابي البركات وهو ان
الهيولى غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار
فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في النفس فالجواب
عنه ان الهيولى انما تحصل موجودة ذات وضع بذلك
الانطباع والنفس لا يجوز ان تصير ذات وضع
البتة وقوله هب ان ما ذكرتموه تقتضي كون الصور

والخيالية جسمانية لكنه لا يقتضي كون الوهمية جسمانية
والجواب انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه الحجة بل
بغيرها وهو تنبيه او لعلك تقول ان الصورة
العقلية قد تنقسم باضافة زوايد معنوية اليها قسمة
المعنى الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة والمعنى
النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة فاسمع
اقول الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني
من الاحتمالين المذكورين وهو ان تنقسم الصورة
العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلي الى
الجزئيات انما يكون باضافة زوايد معنوية اليه وتلك
الزوايد يكون اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير
مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا وكانت القسمة
بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول الذاتية
المنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق
اليه الى الانسان وغيره وان لم يكن مقومة كانت
عرضيات ولا يخلوا اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها
الى ذلك الكلي قابلا للشركة او لم يكن فان كان كانت
القسمة بها قسمة المعنى النوعي الوحداني بالفصول
العرضية المصنفة كقسمة الانسان بالسواد والبياض
الى السودان والبيضان وان لم يكن قابلا للشركة
كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد بالعوارض
الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان
الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا قوله انه لا

يجوز ذلك

يجوز ذلك ولكن فيه يكون الحادث كالكلي يجعله صورة اخرى
ليس جزؤا من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي
والنوعي لا ينقسم ذاته في معقوليتها الى معقولات
نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد
الجنسي والنوعي ولا يكون نسبتها الى المعنى الواحد
المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان
المعنى العقلي البسيط الواحد الذي سبق تعريف حاله
ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي نتشكك
به اولا من قبول القسمة الى المتشابهات وكان
كل واحد من اجزائه هو اولى بان يكون البسيط
الذي كلامنا فيه اقول هذا هو التنبيه على تحقيق
الحق فيه وهو ان هذه القسمة يجوز ان يقع في
الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لا
تكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان
بصورة كلية اخرى كالناطق بجعلها صورة ثالثة
كالانسان ليس الحاصل جزؤا من الصورة الاولى
اعني الحيوان فان المعقول الجنسي لا ينقسم ذاته في
معقوليتها الى معقولات نوعية كالانسان والفرس
يكون مجموعها هو حاصل معنى الحيوان وكذلك النوع
كالانسان وايضا لا يكون نسبة هذه الانواع والاصناف
الى الحيوان او الانسان المقسومين نسبة الاجزاء
بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط
الذي استدللنا به على تجرد محله ينقسم بمختلفات

بجهة

كالحيوان

لا ينقسم الى معقولات صنفية كالعرب والعجم يكون مجموعها حاصل معنى الانسان ح

بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذى
به قبل هذا من قبولها القسمة الى اجزاء متشابهة
كالجسم وكان كل واحد من اجزائه البسيط الذى
لا ينقسم كجنسه العالى اولى بان يجعل البسيط
الذى استند للنابه لئلا يعرض شك من وجه كما
اشارة انك تعلم ان كل شئ يعقل شيئا فانه يعقل شيئا فانه
يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله وذلك
عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته
اقول يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول
وان كل معقول قايم بذاته فهو عاقل بابتداء
بالاول فقوله كل شئ يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة
القريبة من الفعل انه يعقله صغرى قياس وانما
قال بالقوة القريبة لانه جعل للقوة ثلث مراتب
بعيدة هى العقل الهيولانى ومتوسطة هى العقل
بالملكة وقريبة هى العقل بالفعل وهى التى يقتضى
ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء
فالمراد ان كل شئ يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل متى
شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشئ وذلك لان تعقله
لذلك الشئ هو حصول ذلك الشئ له وتعقله لكون
ذاته عاقلة لذلك الشئ هو حصول ذلك الحصول
له ولا شك ان حصول شئ لا ينفك عن حصول ذلك
الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح
استند كى قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة

من الفعل ان

من الفعل ان العقول المفارقة ليس فيها شئ بالقوة
على ما سيأتى فهى انما يعقل بالفعل قال وكان
من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان
العام ليكون متناولا لها وللنفوس الانسانية
اقول الامكان العام يقع على الامكانات البعيدة
حتى على دايم العدم من غير ضرورة فلذلك لم يعبر به
الشيخ عن المقصود فى هذا الموضع وعبر بالقوة
القريبة التى ذكرها والمراد ان تعقل الشئ
يشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل من المتعقل
بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة هو التعقل
لا المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون
له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة بسبب يرجع الى
ذاته لا ينافى ذلك فهذه صغرى القياس وقال
الفاضل الشارح انه بديهى واما كبرى القياس
فيدل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعنى
تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشئ تعقل منه للذاته
بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع
اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل وعلم
المحمول وعلم بارتباطهما واما النتيجة فقوله وكل ما
يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس
هكذا كل شئ يعقل شيئا فله ان يعقل متى شاء كون
ذاته عاقلة لذلك الشئ وكل ما له ان يعقل كون ذاته
عاقلة الشئ فله ان يعقل ذاته فكل شئ يعقل شيئا فله

قوله

ان يعقل ذاته وكل ما يعقل فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة اقول يريد ان يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سيذكره فذكر اولا ان كل معقول فمن شان ماهيته ان يقارن معقولا آخر وبينه من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل قوله فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارن المعنى المعقول هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى ان كل معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه معنى معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سيذكره في الفصل التالي لهذا الفصل قوله اللهم الا ان يكون ذاته ممنوة في الوجود بمقارنة امور ما نعة عن ذلك من مادة او شيء آخر ان كان اقول قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة عن كون الشيء معقولا وانه انما يصير معقولا بتجرده عنها فكل شيء يكون في الوجود ممنوا بمقارنة المادة ولواحقها وان كان قايما بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور يقال منوت الشيء او منيته ابتليته وقوله او شيء آخر ان كان يمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة

فانها لا تعقل

فانها لا تعقل اذا كانت قايمة بعاقل آخر وان كانت تعقل اذا كانت قايمة بذواتها قوله فان كانت حقيقته مسلمة لم تمتنع عليها مقارنة الصورة العقلية اياها فكان ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته اي وان كانت حقيقته مسلمة لذاته قايمة بغيره لم تمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها الصور العقلية فكانت عاقلة لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عندها وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة وهو يتضمن تعقله لذاته وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك امكان عقله لذاته فثبت اذن ان كل معقول قايم بذاته عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشيء فهو معقول بذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه ان كل مجرد ان امكن ان تعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره فيمكن ان يعقل ذاته بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا فيمكنه ان يعقل تعقله لذلك الشيء وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وحده وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن

غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره وصحة هذه المقارنة
لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان
حصوله فيه نفس المقارنة فتوقف صحة المقارنة
على حصول المجرد فيه توقف صحة الشيء على وجوده المتاخر
عنها فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج
يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة
فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره واقول انه
اراد ان يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل
حكما واحدا فجعل الحجة استثنائية وجعل الاول
بيان الشرط والثاني الاستثناء والاظهر ما قدمنا
ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان يعقل غيره
بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا
ليس ببديهي فهو محتاج الى برهان خصوصا
مع اعترافكم بان حقيقة الباري تعالى وحقائق
العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر
والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان
يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل
بل هو مذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال
الادراكات الحسية والخيالية والعقلية وقد
مر الكلام فيه فايراد الاعتراض ههنا عليه غير
مناسب وكون ذات الباري تعالى وذوات
العقول غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضي
امتناع تعقلها في نفسها ثم قال وان سلمناه

فلم قلتم

فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل وحده يصح مع غيره فلعل
من المجردات ما لا يصح تعقل شيء آخر مع تعقلها
وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه
ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان
ان تعقل كل موجود يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم
عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور
العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا يتعرى
عن تصديق ما والحكم بشيء على شيء يقتضي مقارنتهما
في الذهن فاذن لا شيء يصح ان يعقل وحده الا
ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمناه
فلا بد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل
مع كل ما عداه حتى يتفرع عليه ان كل مجرد فانه
يصح ان يعقل كل الاشياء والجواب ان المطلوب
ههنا هو اثبات العاقلية لكل ما يفرض مجردا و
يكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات
صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشيء لم يدعه الشيخ
ههنا وليس في تقرير كلامه اليه حاجة ثم قال
وان سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة يكون في
الخارج ولم لا يجوز ان يكون مشروطا بان يكون
~~مشروطا ان يكون~~ في النفس قوله لو توقف صحة المقارنة
على حصول المجرد في النفس تاخر صحة الشيء عن وجوده
مغالطة فان المقارنة جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال
للمحل ومقارنة المحل ~~ومقارنة الحال~~ ومقارنة الحال للحال

المحال ومقارنة احد الحالين للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء صحة الحكم بسائر الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة والجواهر بالعكس واذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع آخر ولا يلزم منه بتقدير ان لا يكون احدهما متوقفا على الآخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية المشتركة وهي كافية في تقرير الحجة ثم قال وان سلمنا ان هذه الانواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن صحته عليها في الخارج فان الانسان الذهني لا يحتاج الى موضوع بخلاف الخارجي والخارجي حساس متحرك بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان والثاني هو الصورة المتعلقة للانسان وهي تحتاج الى تعقل آخر مثل الاول

اذا حكم على

اذا حكم على الانسان بالاعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج والا لارتفع الوثوق عن احكام العقل فاذا حكم بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هي صورة ذهنية بل من حيث ماهيته ثم قال وان سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان يمنعها عن ذلك والجواب عنه ما يورده الشيخ في فصل مفرد

وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الصورة المادية في القوام اذا جردت في العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا تنسب اليها انها تعقل

اقول قد تبين من قبل ان المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد عنها بذاته معقول والمقترن بها يصير بتجريد العقل اياه معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول فالوهم في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي جردها العقل وصارت معقولة لم لا يلزم انها اذا قارنت صورا اخرى معقولة صور اخرى معقولة فلم لا يصيرها عاقلة لها مع ان المانع زائل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة

المقتضى للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم

قوله في جوابك لانها ليست مستقلة بقوامها
قابلة لما يحلها من المعاني المعقولة بل امثالها
انما يقارنها معان معقولة ترتسم بها لا هي بل
القابل لهما جميعا فليس احدهما اولى بان يكون
مرتسما بالآخر من الآخر به ومقارنتها غير مقارنة
الصورة والمتصورة واما وجودها الخارج فما
لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه
على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان
له بالامكان جعله متصورا والجواب ان تلك
الصور لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة
لغيرها من المعاني المعقولة لم تكن المعقولات
حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شيء آخر وليس
واحد من الصورتين الحاصلتين في شيء ما اخذ بقبول
الآخر اولى من الآخر بقبوله فلو كان واحد منهما
قابلا للآخر لكان كل واحد قابلا لنفسه وهو
محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للآخر فلا واحد
منهما بحاصل في الآخر والتعقل هو حصول المعقول
في العاقل فاذن لا واحد منهما بعاقل للآخر بل
العاقل لهما الشيء المتصور بهما لانهما حاصلتان
فيه واما وجود تلك الصور في خارج العقل فما
دام غير مجردة عن المادة مانعة من كونها معقولة فضلا
عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان تكون تلك الصورة

عاقلة في حالة

عاقلة في حالة من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا
فيه اي الشيء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب
ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول صار قابلا له فكان
له بالامكان العام ان يتصور به وتعقله فاذن لا
استقلال بالقوام شرط في كون الشيء عاقلا
وظهر من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل
معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان
الصور المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن ان
يكون متماثلة لامتناع جمع الامور المتماثلة ولانها
صور لاشياء تختلف بالماهيات فاذن هي مختلفة
وحينئذ يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية
وبعضها بالحالية الا ترى ان الحركة لما خالفت
البطء بالماهية صارت بالمحلية اولى والجواب
ان كون احد الشيئين بالمحلية اولى من الآخر
يقتضي اختلافهما بالماهية اما عكس هذا الحكم
فغير واجب والحركة ليست محلا للبطء لاختلاف
ماهيتهما والا لكانت محلا للسواد ايضا بل كان
البطء ايضا محلا لها انما هي محل البطء لكونه
هيئة لها وكونها متصفة به وههنا لا يمكن ان
يقال احد المعقولين مع تساويهما في النسبة
الى المحل هيئة وصفة للآخر وكيف وكل واحد منهما
يوجد لا مع الآخر بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولا
فاذن ليس احدهما بالمحلية اولى من الآخر ثم قال

وان سلمناه لكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصور
لمحلها وللحال معها غير مقارنتها للحال فيها لان
الاولين حاصلان والثالث ممتنع وفيه اعتراف
بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا
ولا يلزم من صحتها صحة القسم الثالث في الخارج
الذي هو المقتضى لكونه عاقلا والجواب انه
لم يستدل من صحة القسمين الاولين على صحة
الثالث بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة
المطلقة التي هي معنى يشترك الجميع فيه فقط ثم
بين ان احد الشيئين اللذين يصح مقارنتهما في
محل يقومان به ان كان قايما بنفسه كان عاقلا
للآخر وذلك لحصول الآخر فيه فما استدل على
الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين
الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرض والى
اشار بقوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل
بقوامه على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم بامتناع
المقول على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم
بذلك على احد شيئين لا اختصاص له بالقابلية
ولا للآخر بالمقبولية ولا في القوى الحيوانية عند
ملدكة لما يحل معها في محلها واعترض ايضا على
قوله كان له بالامكان تعقل منصورا بانه اعتراف
بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة
وعند ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان

المعقولات

المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل
الهيولاني غير مجرد بل مع الغواشي الغريبة ثم
انه يصير مجردا بحسب اعدادات ما لذلك الجوهر
ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة وانما يكون هذا
الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص
فحكم الشيخ بالامكان العام لتكون هذه الصورة
ايضا داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل
للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي
للمقارنة المجردة وهم وتنبيه او لعلك تقول
ان هذا الجوهر وان كان لا مانع له بحسب ماهيته
النوعية فله مانع من حيث شخصيته التي ينفصل
بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله
اقول لما استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر
العاقل لساير المعقولات عند كونها قايمة
بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما
ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام
بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد عند
القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان
اختصاص وجود المقارنة باحدى الحالتين
دون الاخرى لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها
في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند
قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها لم يحتمل
لحوق شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل

ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التي
ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة
فان المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع
اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية
بل باعتبار كونها تعقلا لامر خارجي وقد فرق
بينهما والاشخاص انما ينفصل عن الماهية النوعية
بزوايد ينضاف اليها ولم يذكر الشرط الثاني
من حيث شخصيته التي تلحقها باعتبار كونها صورة
عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود
والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين اوردها
جميعا قوله فيكون جوابك نفس الجواب ان استعداد
المقارنة اما ان يكون لازما للماهية النوعية غير منفك
عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة
واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة
العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ثلثة اقسام
لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها
اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد
المقارنة لازما للماهية فيقتضي كونها مستعدة
للمقارنة سواء كانت قايمة بالقوة العاقلة او بذاتها
وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطا واما
القسم الاول من اقسام القسم الثاني وهو
ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة
العاقلة مع وجود المقارنة فباطل لان الشيء يجب

ان يستعداد

ان يستعد اولا لصفة ثم يحصل له تلك الصفة ولا
يمكن ان يحصل الصفة ويستعد معها لحصولها
الا اذا كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة
الحاصلة كالاستعداد للمعقولات الثواني التي
يحصل بعد حصول المعقولات الاولى واما القسم
الثاني منها وهو ان يكون حصول الاستعداد
بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول
صفة لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم
الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد
للماهية ايضا كما كان في القسم الاول وذلك
لان الماهية قبل المقارنة اما تكون مجردة عن اللواحق
الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء يقبل
الاستعداد غير ذاتها وحينئذ يسقط الشك
ايضا ونرجع الى المتن فنقول ان هذا الاستعداد
لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف
كانت فقد سقط ما تشككك اشارة الى القسم الاول
من القسمين الاولين ومعنى كيف كانت ان الماهية
سواء كانت في العقل او في الخارج وقوله وان
كان انما تكتسبه عند الارتسام في العقل اشارة الى
القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة ولانها
في العقل وان لم يكن بانفراده مقارنة معقولين
حالين في محل لكنه مقارنة حال المحل لهما معقولان فهو
ايضا مقارنة الماهية لمعقول قوله فيكون الاستعداد

قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد

لانه راجع الى القسم الاول

اقول

انما يستفاد مع حصول الاكتساب له اشارة الى القسم الاول من الثلثة والفاء في قوله فيكون يقتضي العطف على قوله تكتسبه والمعنى ان الماهية ان كانت انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له قوله فيكون لم يكن استعداد للشيء حتى حصل فاستعد له اشارة الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله فيكون لجواب الشرط المذكور في قوله وان كان انما تكتسبه والفاصل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا لفساد القسم الثاني من القسمين الاولين فتحيّر لذلك في تفسير الفاظ الكتاب وقد ارتكب احتمالين ثم زيّفهما وترك المتن غير مفسّر قوله او لم يكن استعداد لشيء وقد كان ذلك الشيء وحدث اشارة وهذا كله محال تصريح بفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث الباقي من الثلثة قوله فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو للماهية اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان انه راجع الى كون الاستعداد لازما للماهية قوله بل لعل الاستعداد الخاص لبعض ما يقارن تلو المقارنة الاولى اشارة الى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصلة وههنا تم الجواب قوله وكذلك فاعلم ان الماهية المعنى الجنسي استعداد

انما يستفاد

الى القسم الثاني من الثلثة وبيان فساده وكان في قوله وقد كان تامة بمعنى حصل وقوله

بلغ

لكل فصل

٢٤١

لكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع يطول الكلام فيه فكيف في المعنى المحقق النوعي وهو جواب لشك آخر تقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا لفصل كالناطق لم يكن مستعدا لمقارنة فصل آخر كالصاهل واذا جاز ذلك فلم لم يجز ان يكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة وان كان عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسي من حيث طبيعته الجنسية مستعد لكل واحد واحد من الفصول التي يقارنه مقارنة مقوّمة لوجوده محصّلة لانيّته فان لم يكن لبعضها كالصاهل مثلا خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق سبقه فقوّم المعنى الجنسي وحصّله نوعا واخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصّلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع لا مع كونه على طبيعته الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعته الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذي لا يتحصّل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصّلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة اعراض لحقها لحوق شيء غير محتاج اليه انما يكون الانواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها ما دامت على طبائعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت الماهية

الم

المعقولة التي نحن في قصتها نوعيه تحصل غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها

تنبيه انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت ان كل ما من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قائم الذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته هذا ظاهر وهو تذكير لما بينه في الفصول المتقدمة اقول وكل ما من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبديل اقول قد تبين فيما مضى ان الماهية المعقولة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه باحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضي لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع عما يقتضيه ذات الشيء ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما يكون مجردا بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التي يتم افعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شانه ان يجب له

ما من شانه

ما من شانه لتوقف ما من شانه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا لاسبابه ويمتنع ما يفوته بعضها وههنا قد تم الكلام في ادراك النفس وبقي الكلام في تحريكها

تنبيه لعلك الآن تشتهي ان تسمع كلاما في القوى النفسانية التي تصدر عنها اعمال وحركات فلتكن هذه الفصول من هذا القبيل ومعناه ظاهر

اشارة اما حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء

اقول يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التي تفعل افعالا مختلفة من غير ارادة وباله القوى التي هي مبادي تلك الافعال وهي التي تسميها الاطبا قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما تفيض على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال او بعدها عنه كما مر ولا بد في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وينبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحيوة يكون آلة لها في افعالها وحافظة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فان لم يستخلص بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به ~~المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج لاتصال~~ النفس بفقد التركيب فالعناية الالهية جعلت

النفس ذات قوة تتخذ ما يشبه بدنها كنفس [illegible]
عنها ثم لما كانت الاستقصات متداعية الى
ولم يكن من شان القوى الجسمانية ان تجبرها
على الالتيام ابدا كما سياتى بيانه وكانت العناية
الالهية مستبقية للطبائع النوعية دائما تقدّر بقاها
بتلاحق الاشخاص اما فيما لم يتعذر اجتماع اجزا
لبعده من الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى
سبيل التولد واما فيما تعذر ذلك لقربه منه
ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد وجعلت
نفس الاخير ذات قوة تختزل من المادة التى
تحصلها الغاذية ما تجعلها مادة شخص آخر من
نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محاله
اقل من المقدار الواجب لشخص كامل اذ هى
مختزلة من شخص جعلت المدبرة لها ذات قوة
من المادة التى تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى
المادة المختزلة فتزيد بها مقدارها فى الاقطار على
تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم
الشخص فاذن النفوس النباتية التامة انما
يكون ذات ثلث قوى يحفظ بها الشخص اذا كان
كاملا وتكمله مع ذلك اذا كان ناقصا وتستبقى
النوع بتوليد مثله وهى المسماة بالغاذية والمنمية
والمولدة للمثل وظهر من ذلك ان الافعال جميع
هذه القوى انما يتم بتصرفات فى مادة الغذا قوله
يحال الى

المركب بالقوة وتحليله الى ان ينتهى بالفعل فيضيف اليه بدل ما يتحلل وهى قوة لا تخلو ذات [illegible]

النفس

والمنمية

يحال الى المشابهة سدّ البدل ما يتحلل اشارة الى
غاية فعل الغاذية وقوله او ليكون مع ذلك زيادة
فى النشو على تناسب مقصود محفوظ فى اجزاء
المغتذى فى الاقطار يتم بها الخلق اشارة الى غاية
فعل المنمية وقوله او ليختزل من ذلك فضل يصير
مبدأ لشخص آخر اشارة الى غاية فعل المولدة
قوله وهذه ثلثة افعال لثلث قوى اشارة الى
الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى
وقوله اولها الغاذية ويخدمها الجاذبة للغذاء
والماسكة للمجذوب الى ان تهضمه الهاضمة المهيئة
والدافعة للثقل اشارة الى تقدم الغاذية على
الباقية ليتقدم فعلها على افعالها والى خوادمها
الاربع بحسب الافعال الاربعة على الترتيب الذى
ذكره قوله والثانية القوة المنمية الى كمال النشو
لما كان الانماء والتوليد معا محوجين الى كثرة المادة
المتعذر تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء
اهم لانه يتعلق بكمال الشخص وانما احتيج الى توليد
المثل لكون الشخص معرضا للفناء فجعل الانماء متقدما
على التوليد بعض التقدم والغاذية تخدم هذه
القوة فى تحصيل المادة قوله فان الانماء عبر
الاسمان النمو والسمن يشتركان فى شئ واحد وهو
الازدياد الطبيعى للبدن بانضياف مادة الغذاء
اليه ويفترقان باشياء منها التناسب فى الاقطار

ومنها طلب غاية ما يقصدها الطبع ومنها الاختصاص
بوقت معين فالنمو مختص بجميعها والسمن بخلافه
احيانا فبها دبر افقه احيانا والذبول يقابل النمو
والهزال يقابل السمن قوله والثالثة المولدة
للمثل وينبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما
هذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة
والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبزر ومفصلة
اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضاء وهي التي تسمى
مغيرة اولى بالقياس الى التي تغير الغذاء خادمة للغاذية
والغاذية والنمية تخدمان المولدة كما مر قوله لكن
النامية تقف اولا اقول الغاذية في اول الامر تقوى
على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة
الاجزاء الرطبة فيها فتفعل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم
يعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة الحاجة لنفاد الكثير
الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية
فيصير ما يحصله مساويا لما يتحلل وحينئذ تقف المنمية
قوله ثم تقوى المولدة ملاوة فتقف ايضا عند القرب
من تمام النمو تفرغ النفس للتوليد فتقوى المولدة
ملاوة اي حينا يقال اقمت عنده ملاوة من الدهر
بفتح الميم وكسرها وضمها اي حينا وبرهة ثم اذا عجزت
الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل شيء
تتصرف المولدة فيه او انحرف المزاج بسبب الانحطاط
المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت

المولدة ايضا

المولدة ايضا قوله وتبقى الغاذية عاملة الى ان يعجز
الاصل انما يحل الاجل عند عجزها عن ايراد البدل الى سرعة
تحلل الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء
الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود ما يضادها
اشارة واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية
اقول يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة الى
النفس الحيوانية التي تفعل افعالا مختلفة بارادة
والى مباديها والحركة الاختيارية هي التي تصدر
عن الشيء بقصد على الفعل والترك ويتساوى
نسبتهما اليه بحسب الارادة ترجح احدهما وانما كانت
هذه الحركات اشد نفسانية لانها تصدر عما تصدر
عنه الافعال النباتية من غير عكس واعلم ان لهذه
الحركات مبادي اربعة مترتبة ابعدها عن الحركات
هو القوى المدركة وهي الخيال او الوهم في الحيوان
والعقل العملي بتوسطها في الانسان ويليها قوة
الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة وينبعث
الى شوق نحو طلب انما ينبعث عن ادراك الملائمة
في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق
ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما ينبعث
عن ادراك منافات في الشيء المكروه او الضار ويسمى
غضبا ومغايرة هذا للقوى القوة المدركة ظاهرة
وكما ان الرئيس في القوى المدركة الحيوانية هو الوهم
فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة يليها
اي الشوق

اقول

احوط فى له اكا

فى النفس الارضية

تتشعب

الاجماع وهو العزم الذى ينجزم بعد التردد فى
الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة
ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا
لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود
هذا الاجماع يترجح احد طرفى الفعل والترك
اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما وتليهما
القوة المنبثة فى مبادى العضل المحركة للاعضاء
ويدل على مغايرتها لساير المبادى كون الانسان
المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه
وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم
~~غير مشتاق ولا عازم~~ وهى المبادى القريبة
للحركات وفعلها تشنيج العضل وارسالها
ويتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها فقوله
ولها مبدأ عازم مجمع اشارة الى الاجماع المذكور
وقوله مذعنا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل
اشارة الى المبادى البعيدة وقوله ينبعث عنها
قوة غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية جالبة للضرورى
او النافع الحيوانيين اشارة الى قوة الشوق
المتوسط بين القوى المدركة والاجماع وقوله
فيطيع ذلك ما انبث فى العضل من القوة المحركة
الخادمة لتلك الآمرة اشارة الى المبادى الثلثة
القريبة المذكورة وقوله فيطيع ذلك اشارة الى
ان هذه القوى انما تطيع الاجماع وتلك الآمرة

اشارة الى المبادى الثلثة لهذه القوى فان المحركة
بالحقيقة هى هذه والباقية آمرة ولما ذكر كون الشوق
منبعثا عن القوى المدركة الا النبثة وكون القوى مطيعة
للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر استناد
الاجماع الى الشوق اشارة الجسم الذى فى طباعه
ميل مستدير فان حركاته من الحركات النفسانية
دون الطبيعية الا لكان بحركة واحدة يميل بالطبع
عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركته وضعا ما بالطبع
فى موضعه وهو تارك له هارب منه بالطبع ومن
المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع
اما المهروب منه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد
يكون ذلك فى الارادة لتصور غرض ما يوجب اختلاف
الهيئات فقد بان ان حركته نفسانية ارادية
اقول يريد ان يبين كون الحركات المستديرة
الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس
الفلكية هى التى تصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة
والطبيعة هى التى تصدر عنها افعال غير مختلفة من
غير ارادة والفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها
وعادم الارادة لا يطلب شيئا يتركه ولا يترك شيئا
يطلبه وواجدها ربما يفعل كذلك لتصور غرض
موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة
~~طالبة وواجدها ربما يفعل كذلك لتصور غرض~~
~~موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة~~

طالبة لحدود واوضاع يتركها وهاربة عن حدود
واوضاع تطلبها لم يمكن ان تكون طبيعية فاذن هي
نفسانية وانما لم يحتمل ان تكون قسرية لان المفروض
حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي لا عن شيء
خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة
مقدمة المعنى الحسي الى مثله تتجه الارادة الحسية
والمعنى العقلي الى مثله تتجه الارادة العقلية وكل
معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان
معتبرا بواحد شخصي كقولك ولد ادم او غير معتبر
كقولك الانسان **اقول** هذه مقدمة لاثبات
النفوس الفلكية وتشتمل على حكمين احدهما ان
الارادة التي تطلب معنى حسيا كلقاء زيد مثلا هذه
اللعبة مثلا ارادة حسية اى متعلقة بجزوي
محسوس والارادة التي تطلب معنى عقليا كلقاء
الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية اى متعلقة بشيء
معقول فالارادة اما حسية واما عقلية والثاني
ان المعنى الذى يحمل على كثير غير محصور سواء كان
معتبرا بواحد شخصي كولد ادم او لم يكن كالانسان
فهو معنى عقلي ولا يضر في كونه عقليا تقييده بالشخص
وانما قيد بقوله غير محصور لان المعنى الذى يطلق
على كثيرين وربما كان جزويا كقولنا كل واحد من
هولاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس
المتعينين والحكمان ظاهران اشارة حركة الجسم

الاول

الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات
الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها **اقول** يريد بيان
ان نفس الفلك تصدر عنها الحركة المستديرة
ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص
الجسم الاول بالذكر لانه في النمط الثاني اقام
البرهان على وجوده وعلى كونه ذات حركة مستديرة
وعلى امتناع انواع الحركات عليه ولم يتعرض لسائر
الافلاك فنقول الحركة لا يمكن ان تقتضيها الذات
لمتحرك فان الذات بحسب طبيعته او ارادة او غير ذلك
لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه ولا قرار في
ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالمتحرك
القار انما يقتضيها لا لذاتها بل لشيء آخر يحصل بها
ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المتحرك هو ذلك الشيء
لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة
لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها كمال مبدأ اول لما
بالقوة لا يناقض ما ذكرناه لان معنى كماليتها المنسوبة
الى الاول هي تاديها الى كمال ثان فهو ايضا دال على
كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا فنقول قد
ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة
ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس
ولا بحسب العقل فاذن الحركة الجسم الاول بالارادة
ليست لنفس الحركة قوله وليس الاولى لها
الا الوضع وليس بمعين موجود بل فرضي ولا بمعين

فرضي يقف عنده بل معين كلي فتلك ارادة عقلية
غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف
او كم كذلك والارادة تطلب شيئا يكون حصوله اولى
لها من لا حصوله ولما كانت اصناف الحركات ممتنعة
على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكر في النمط الثاني
فليس الاولى لارادته الا الوضع المعين الذي
يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا
حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه
تلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض
تعرضه الارادة وتتجه اليه بالحركة والتعيين لا ينافي
الكلية لان كل كلي فله مع كليته تعيين يمتاز به عن
سائر الكلي فاذن المعين المفروض لا يجب
ان يكون جزئيا بل هو اما جزئي فاذا حصل وقفت
الحركة الجزئية المتوجهة اليه عنده ولكن حركة
الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان
تقف فاذن المطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع
معين مفروض كلي وتقييده بالجسم الجزئي الواحد
لا يخرجه عن كليته كما مر في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة
الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذن
ارادة الجسم التي هي مبدأ حركته الوضعية عقلية
قوله وتحت هذا سر اول الظاهر من مذهب المشائين
ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورة
المنطبعة في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته التي

تستكمل به نفسه

اما

للطالب

واحد من كل

آحاد ذلك

واما كلي اما الجزئي

بلغ

تستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ
قد استدل بما دل على ان المباشر للحركة ذو ارادة
عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية
ليس من شانها ان تعقل وان العقول التي
التي من شانها ان يجب لها ما من شانها ليس
من شانها ان يباشر التحريك فاذن وجب ان
يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة
الانسانية من شانها ان تعقل وتباشر التحريك
لتكون ذا ارادة عقلية ولتصدر عنها الحركة
المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفا
للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك
بقوله وتحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان
الشيخ تكلم في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربعة
مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سرا لكنه لم يفصل
القول فيه الا في الموضع الرابع فالاول في هذا
الموضع والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط
السادس حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب
الارادة جزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها
لنا ضربا من الاستكمال ان كان فيه سر والثالث
في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حين تكلم في
كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت
الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر ما ضحى خفي والرابع
في الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك

ان

ثم ان كان ما يلوح من ضرب من النظر مستوراً الا على
الراسخين فى الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول
المفارقة التى كالمبادى نفوساً ناطقة غير منطبعة
فى موادها بل لها علاقة كالنفوسنا مع ابداننا
ففى هذا الموضع بحقيقة صرّح بذلك الشارح تنبيه
الرأى الكلى لا ينبعث منه شئ مخصوص جزئى
فانه لا يتخصص بجزئى منه دون آخر الا بسبب مخصص
لا محالة يقترن به ليس هو وحده اقول يريد ان
ان نفس الفلك التى هى ذات ارادة عقلية
ايضا ذات ارادة جزئية نفسا اخرى منطبعة
وذلك شئ لم يذهب اليه ذاهب قبله فان الجسم
الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعنى ذا ذاتين
متباينتين هما آلة لهما معا بل مذهب الشيخ هو ان
لكل فلك نفساً واحدة مجردة تفيض عنها صورة
جسمانية على مادة الفلك فيتقوم بها وهى تدرك
المعقولات بذاتها وتدرك الجزئيات بجسم الفلك
ويحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التى هى بعينها
مخصوصة كما فى نفوسنا وابداننا بعينها على ما صرّح
به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر ولنرجع
الى المتن فقوله الرأى الكلى لا ينبعث عنه شئ مخصوص
جزئى حكم كلى وباقى كلامه هو البرهان عليه وقوله
الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به اشارة الى كيفية
انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا

الدرهم ينبغى

١٦٧

الدرهم ينبغى ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان
الدرهم ينبغى ان يبذل الا مع الشعور بهذا
الدرهم قوله والمريد من الحيوان بقوة الحيوانية
للغذاء ان ما يريده ويتخيل له غذاء جزئى منبعث
منه ارادة حيوانية جزئية وهناك يطلب الغذاء
بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزئية وان كان لو
حصل له شخص آخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه
ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده الى
هنا ذا الشك يرد على ما ذكره وهو ان يقال الحيوان
ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه
وذلك لانه حينئذ يتناول اى غذاء وجده فارادته
تلك كلية لا بما نحو مراد كلى ثم انه اذا حضر غذاء
ما جزئى تناوله وذلك يدل على صدور الفعل الجزئى
عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال
المبدأ الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحال
انما يتخيل غذاء جزئيا يتذكره كان احس به لانه لا يعقل
الكليات مجردة ثم انه ينبعث من ذلك التخيل شوق
جزئى الى ذلك الغذاء الذى تذكره فيعزم على
طلبه ويتحرك فى الطلب فان وجد غذاء آخر شبيه
بالشخص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهل امر
يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان وارادته وذلك
لا يدل على انه كان الغذاء الكلى متمثلا عنده قوله
وكذلك فى قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها

بقصد وربما كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجددا الوجود نحوا ما تجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك

لا يمنع التشخص والجزئية في التخيل كما لا يمنع في الحركة

اقول لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة تشتمل لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية بتجزى المسافة بها الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة التى انفصل بذلك الحد وتنقضى تلك الارادة الجزئية بسبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو اما ان ينقطع التخيل فتنقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالى حسب اتصال المسافة وتتصل الارادات المنبعثة عنها فتستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات لا تمنع شخصيتها ولا يقتضى كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا تقتضى كونها كلية

قوله وبمثل هذا ما يتخصص الارادة بشئ جزئى

اقول لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادات الجزئية مبادى الحركات الجزئية جعل

الحكم كليا

الحكم كليا في صدور ساير الافعال الجزئية عن الارادات الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشئ جزئى كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث هي كلية هي تقتضى مرادا كليا ولا يوجب تخصصها جزئيا فلا محالة يحتاج في ذلك الى انضياف امر جزئى اليه

قوله ونحن ايضا فربما قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية بحسب ان نفعل ثم اتبعناها قضاء جزئيا انبعثت منها شوق وارادة متعينان ضربا من التعين وهي فتنبعث القوة المحركة الى حركات جزئية تصير هي مرادة لاجل المراد الاول

اقول وهذا استشهاد بكيفية صدور حركتنا عن اراداتنا الكلية وتاكيد لما ذكره فانا نتصور رايا كليا مثلا كتصورنا انه ينبغى ان يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلى حصلناه من مقدمات كلية هى قولنا ينبغى ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذى فى يدى ينبغى ان ابذله فينبعث من هذا القضاء الجزئى شوق وارادة متعينان الى بذل هذا الدرهم فتنبعث القوة المحركة على دفعه الى مستحق فصار هذا البذل لهذا الدرهم مرادا لاجل المراد الاول الذى هو صدور بذل الدرهم عنى واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك الشئ الجزئى تقتضى نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا تتحقق الا بعد حصول

المنتسبين فادراك الشئ الجزوي يتوقف تحصيل فاعله
اياه على ادراكه من حيث هو جزوي لزم الدور
الجواب ان ادراك الشئ الجزوي قبل وجوده يتوقف على
حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله
في الخارج لا على حصوله في الخارج هو الذي يتوقف على
تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه له فانه
يكون حصول الجزوي في الخارج مبدأ لحصوله
في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله
في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا نعلم قطعا
انا متى حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة
من حيث حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني
نقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع بان
المؤثر في الفعل الجزوي هو القصد الكلي وانما
يتخصص ذلك الجزوي بسبب تخصيص المحل والوقت
والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان
يقتضي شخصية الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله
نحاول حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع
الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على مناقض
وايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت
معينين يناقض قوله الحركة تتخصص بتخصيص المحل والوقت
ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزوية ايضا
امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة جزوية
والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل

ان كان دونه

ان كان دونه فهو محال وان كان السابق علة للاحق
كان ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول
اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود والجواب
ان الارادة الجزوية كما كانت سببا لحدوث حركة
جزوية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة
اخرى جزوية حتى يتصل الارادات في النفس
والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة
لكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم توجد لم
يجب تحريك الجسم اليه واذا وجبت امتنع ان
يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد
الذي يريده لان ارادة الايجاد لا يتعلق بالموجود
بل كان في حد اخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد
الذي يريده حال كونه في الحد الذي يريده عن
وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذي هو
القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة ومع
وصوله الى الحد الذي يريده فهي تلك الارادة
وتجدد غيره فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود
ارادة متجددة مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة
سببا لوصول يتاخر عنها فتستمر الحركات والارادات
استمرار شئ غير قار على سبيل تصرم وتجدد والسابق
لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما تتم العلة
بانضيافه اليها وهذا من غوامض هذا العلم
ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة للاحق

فلم لا يجوز ان تكون الحركة على وجود الارادة وبها
على وجود النفس ولذلك قال في الحركة المستقيمة
الطبيعية يكون كل حركة سابقة سببا به يتم كون الطبيعة
علة لوجود الحركة اللاحقة من غير ان اثبت هناك
نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية
فلم لا يجوز ان يكون السبب المخصص هو القابل
وبيانه ان الفلك يقتضي بارادته الكلية حركة كلية
الا ان جرم الفلك في كل وقت لما لم يقبل الا حركة
خاصة امتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت
الحركة بسببه واستمرت الىسيس يصدر بزعمهم من العقل
الفعال مع ان نسبته الى الكل سواء ولا شيء خاص لتخصص
قابله والجواب بما مر وهو ان العلة القارة بانفرادها
يمتنع ان تقتضي الحركة واما العقل الفعال فلا
يصدر عنه حادث الا عند حدوث استعداد
في القابل ولا يكفي فيه وجود القابل وحده ثم قال
ولئن سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم على اصولهم لانهم
يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبه
بالعقل والنفس المحركة لا تدرك العقل وان اثبتوا
ناطقة تدركه فهي لا تحرك والجواب على مذهب
المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل
ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على
نحو التوهم والتخيل وعلى مذهب الشيخ او ان النفس
الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها وتحرك الفلك

بقوة منطبعة

بقوة منطبعة في جسمه كنفوسنا وباقي اعتراضاته تنحل
بما مر موعد وتنبيه اما الشيء الذي تشوقه الجرم
الاول في حركته الارادية فموعد بيانه بعد ما نحن
فيه الا انك يجب ان تعلم انه ليس لمن يتحرك ارادي
الا لطلب شيء ان يكون للطالب اولى واحسن من
ان لا يكون اما بالتخيل العبثي فان فيه ضربا خفيا من
طلب اللذة والساهي والنايم انما يفعل وهو يتخيل
لذة ما او تبديل حال بما مملول او ازالة وصب ما فان
النايم يتخيل واعضاؤه ايضا قد تطيع تحريكه من
تخيله لا سيما في حالة يكون بين النوم واليقظة او في
الشيء الضروري كالتنفس او في الشيء الذي يصير
كالضروري لمن يرى في منامه شيئا هائلا جدا او
حبيبا جدا فربما انزعج للهرب او للطلب واعلم
ان التخيل شيء والشعور بالتخيل هو انه ذا تخيل
شيء وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شيء وليس
يجب ان ينكر وجود التخيل لاجل فقد احد الآخرين
اقول قد ذكرنا ههنا ان الحركة الفلكية لا تراد لذاتها
بل تراد لحصول وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي
ليس ايضا لذاته مرادا بل انما يراد لشيء آخر فكان
من الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته غاية
هذه الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصورا على
اثبات النفوس وما عليها ~~وكان النمط لما كان~~
~~مقصورا على اثبات النفوس وما عليها وكان~~

وكان النمط السادس مشتملا على ذكر غايات هذه
الحركات لكن هذا النمط لما كان مقصورا الغايات
كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد بيانه هناك وانما
وقع ذكر الوضع الكلى ههنا ايضا بالعرض وذلك
لانه احتاج الى ذلك فى الاستدلال على وجود النفس
العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك فى هذا الموضع
ان تعلم ان المتحرك الارادى لا يتحرك الا لطلب
شئ يرى وجوده اولى من عدمه وهو غرض
ما مشعور به على الاجمال ليميز بين الحركة الصادرة
عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليميز ايضا
بين الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما
يجئ بيانه فى النمط السادس ثم ذكر ان الشعور بالعلم
باولوية المطلوب قد يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا
وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر حركات
ارادية خفية الغايات كحركة العابث والساهى
والنايم فان منكرى وجوب اسناد هذه الحركة
الى غاية مشعور بها يتمسكون بامثالها وبين غايات
كل واحدة منها ثم اجاب عن شبهة لهم وهى ان
العابث والساهى والنايم لو فعلوا افعالهم
لغايات تخيلوها لوجب ان يتذكروها بان تخيل
الغاية والشعور به وحفظ الشعور ثلثة امور
يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على
وجودها جميعا وعدمه لا يدل على عدم واحد منها
بعينه بل على

١٧١

بعينه بل على عدم شئ منها لا بعينه او على عدم جميعها فاذن
الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل غير صحيح
وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح بكون التذكر
مركبا من حفظ وادراك على ما اوضحناه النمط
الرابع فى الوجود وعلله اى الوجود ههنا هو الوجود
المطلق الذى يحمل على الوجود الذى لا علة له وعلى
الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة
بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها ولا جزءا من
ماهياتها بل انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول
مستند الى علة ولذلك قال الشيخ فى الوجود وعلله
تنبيه انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود
هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض
وجوده محال وان ما لا يتخصص بوضع او مكان بذاته
كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له
من الوجود وانت يتاتى لك ان تتامل نفس المحسوس
فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحق
ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع
عليها اسم واحد لا على الاشتراك الصرف بل بحسب
معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان فى
ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود وذلك
المعنى الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس
او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد
اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس

فهذا العجب وان كان محسوسًا فله لا محالة وضع واين
ومقدار معيّن وكيف معيّن لا يتأتى ان يحسّ بل ولا
ان يتخيّل الا كذلك فانّ كلّ محسوس وكلّ متخيّل
فانه يختصّ لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا
كان كذلك لم يكن ملائمًا لما ليس بتلك الحال فلم
يكن مقولًا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذن
الانسان من حيث هو واحد بالحقيقة بل من حيث
حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس
بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلّي اقول
يريد التنبيه على فساد قول من زعم انّ الموجود
هو المحسوس وما في حكمه وهم المشبّهة ومن يجري
مجراهم ممن يذعن لقوّته الوهمية الحاكمة على ما ليس
من شأنه ان يكون محسوسًا احكامها على المحسوسات
فقوله انّ الموجود هو المحسوس قضيّة وقوله وانّ
ما لا يناله الحسّ بجوهره ففرض وجوده شي يناله الحسّ
بها فعاله لا بذاته وقوله وانّ ما لا يتخصّص بمكان او
وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم
فلا حظ له من الوجود ايضاح لما سبق وذلك لانّ
المحسوس هو ما له مكان او وضع بذاته وهو اما جسم
واما جسماني وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسمًا او جسمانيًا
والشيخ نبّه على فساد قولهم بوجود الطبايع المعقولة
من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث
هي مجرّدة عن الغواشي الغريبة من الاين والوضع والكم
والكيف مثلا

والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي
هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل من كل انسان
محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص فانه
من حيث هو هكذا موجود في الخارج والا فلا
يكون هذه الاشخاص اناسا ثم انه ان كان محسوسا
وجب ان يكون الاحساس به مع لواحق معيّنة
كاين ما ووضع ما متعيّنين وحينئذ يمتنع ان يكون
مقولا على انسان لا يكونا في ذلك الاين وعلى
ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هذا
خلف وان لم يكن محسوسا فههنا موجود غير محسوس
وهو الموجود المعقول واعلم انّ الانسان من
حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد
فانّ المعنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة
واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او واحد
او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن
بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك
فيه ولذلك فسّر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة
بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف
فيها وباقي الفاظ الكتاب ظاهرة واعترض بعض
المعترضين على هذا البيان بانّ الانسان المشترك
موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات
موجود في الخارج غير محسوس ويحلّ الاعتراض
بالفرق بين طبيعة الانسان التي تعرض لها الاشتراك

وعدمه وبين الانسان المأخوذ مع الاشتراك فان
الاول يوجد في الخارج والعقل فقط على ما مرّت
الاشارة اليها وهم وتنبيه ولعل قائلاً منهم
يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث
له اعضاؤه من يد وعين وحاجب وغير ذلك
ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فننبهه ونقول
ان الحال في كل عضو كلي مما ذكرته او تركته كالحال
في الانسان نفسه اقول هذا هو الوهم وهو ان
يقال انكم قد اشترطتم في الانسان المعقول تجريده
عن الوضع والكم والانسان لا يعقل الا وله اعضاء
ذوات اقدار متباينة الاوضاع على ما يتخيل منه و
به والشيخ لم يشتغل بايضاح الحال في معقولية
الانسان لان الاشتغال بالمثال انما يكون خروجا
من المقصود بل نبّه على ان الحال في كل واحد من
الاعضاء او الاجزاء في كونه ذا طبيعة معقولة غير محسوسة
كالحال في الانسان تنبيه انه لو لا ان كل موجود بحيث
يدخل في الوهم والحس والوهم يدخلان في الحس والوهم
ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم و من
بعد هذه الاصول فليس شيء من العشق والخجل و
الوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس
والوهم وهي من علايق الامور المحسوسة فما ظنك
بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجات
المحسوسات وعلايقها اقول لما نبّه على ان في كل
محسوس شيئا

والثاني يوجد في العقل فقط

لكان الحس

محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك بل نبّه ايضا على ان الحس
ان العقل الذي يميّز بين الحس والمحسوس والوهم
والموهوم ليس بموهوم فضلاً عن ان يكون محسوسا
ونبّه ايضا على ان للمحسوسات علايق غير محسوسة
ولا موهومة وهي طبايع الامور المدركة بالوهم
كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم تكن مدركة
بالحس البتة واما طبايعها فليست بمدركة باحدهما
اصلاً واذا كان الحواس حال والمحسوسات و
علايقها هذه فان ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه
المراتب بالذات فهي اولى بان لا تكون محسوسة
ولا موهومة تذنيب كل حق فانه من حيث حقيقته
الذاتية التي بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار
اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده اقول الحق ههنا
اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به
ذو الحقيقة ويدل بالاشتراك على معان منها
يدل على حال الشيء الخارج اذا كان مطابقا للصادق
فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار
نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول
واعلم ان مقصوده من اثبات موجود غير محسوس
فلما ليس انما كان هو اثبات مبدأ للوجود غير
محسوس فلما بيّن ان كل موجود في الاعيان
فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق
اي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة

الوهم وعلى

وهو بمعنى المصدر
منها الوجود في الاعيان مطلقا
ومنها الوجود الدائم ومنها حال
القول او العقد الذي يطابق
الواقع

التي بها هو هو غير تا بل للاشارة الحسية صرح
بالمقصود وهو ان المبدأ الاول الذي يعطي كل
ذي حقيقة تحققه وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا
الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه
تذنيباً والفاضل الشارح ظن انه الحق المبدأ
الاول لسائر الحقايق في ذلك على وجه التمثيل
فحكم بان البيان اقناعي وليس كذلك فانه انما
حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هي حقيقة ثم تعجب
كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن
حكم ثبت على كل حقيقة تنبيه الشيء قد يكون معلولا
باعتبار ماهيته وحقيقته قد يكون معلولا في وجوده
واليك ان تعتبر ذلك مثلا بالمثلث فان حقيقته
متعلقة وقد يكون بالسطح والخط الذي هو ضلعه
ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية
كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث
وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه
ليست هي علة تقوم مثلثية وتكون جزءا من حدها
وتلك هي العلة الفاعلية او العلة الغائية التي هي
علة فاعلية للعلة الفاعلية اقول يريد ان يشير الى
العلل وهي اما علل الماهية الشيء او علل لوجوده
والاولى تنقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة
والى ما يكون الشيء بالفعل وهو الصورة والثانية
تنقسم الى ما تكون علة بمقارنة الذات او بمباينتها

والاول هو

والاول هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون
عليته هو الايجاد نفسه او كونه علة الايجاد بان يكون
الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني
هو الغاية والمادة والموضوع منها ليسا من
العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل
وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل
لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الثاني
بانه هو والعلل والمعلولات لا يكون كذلك واذا
تبين ذلك فقول الشيخ قد يكون معلولا الى قوله
كانهما علتاه المادية والصورية اشارة الى علل
الماهية وانما قال كانهما علتاه ولم يقل هما
علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانه كم
والمادة والصورة تكونان للاجسام المركبة
وايضا السطح محل للخط على الوجه الذي تكون المادة
للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة
لا تكون صورة فيه وليسا بجنس وفصل للمثلث
لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما
جزآن له في الوجود ولذلك شبههما بالمادة
والصورة لا بالجنس والفصل وقوله واما من
حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى الى آخره
اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر على الفاعل
والغاية لحصول مقصوده ههنا بهما ولم يذكر
الموضوع اورد لفظة قد في قوله فقد يتعلق بعلة

اخرى واشار بعد قوله وهى تلك الفاعلية بقوله او الغاية الى ان الغاية لا يفيد وجود المعلول بل يفيد فاعلية الفاعل فهى علة فاعليتها بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غايته بالنسبة الى المعلول تنبيه اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود فى الاعيان ام ليس بعدما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود فى الاعيان اقول يريد الفرق بين ذات الشئ ووجوده فى الاعيان كما اشار الى ذلك فى المنطق لكن الغرض ههنا الفرق بين علل يفتقر الشئ اليها فى كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر اليها فى تحقق ذاته فى الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح الشبيهين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر اليه الشئ فى تحقق ذاته فى العقل وهى مقومات ماهيته كالجنس والفصل من ساير العلل اعنى العلل الاربع المذكورة اشارة العلة الموجدة للشئ الذى له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها فى الوجود وهى علة الجمع بينها اقول لما ذكر العلل وفرق بين علل الماهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود اراد ان ينبه الى كيفية تعلق علل الوجود التى هى الفاعل والغاية بسائر

العلل وكيفية

العلل وكيفية تعلق احديهما بالاخرى واعلم ان المعلولات تنقسم الى ما لا مادة له ولا صورة والى ما له مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد فى موضوع كالاعراض والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج الى علة توجده والى موضوع يقبله والثانى يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم يكن له علل الماهية والقسم الثانى وهو المعلول المركب من المادة والصورة والشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجدة للشئ له علل مقومة للماهية والعلة الموجدة فى هذا القسم تكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا مثال الاول النجار الذى هو علة لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثانى الجوهر المفارق الذى هو علة لصورة الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين اما تصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فيكون هى علة للجمع بين المادة والصورة اعنى التركيب فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهى علة الجمع بينها قوله والعلة الغائية التى لاجلها الشئ علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلة ومعلولة لها فى وجودها فان العلة الفاعلة علة ما لوجودها ان كانت من الغايات الفاعلة التى تحدث بالفعل وليست

علة لغايتها ولا لمعناها اقول ماهية الغاية ومعناها
اعنى كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات تنقسم
الى مبدع والى محدث على ما سياتى بيانه والغاية
فى القسم الاول توجد مقارنة لوجود المعلول
بماهيتها ووجودها معا وفى القسم الثانى توجد
متاخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة بماهيتها
عليه والعلة لا يمكن ان تكون متاخرة عن معلولها
فاذن وجود الغاية فى هذا القسم لا يكون علة
وربما يكون معلولا للمعلول بوجه والعلة انما يكون
هى ماهيتها المتقدمة وعليتها يكون بان يجعل الفاعل
فاعلا بالفعل فهو علة لفاعلية الفاعل والفاعل
يكون علة لصيرورة تلك الماهية موجودة فماهية
الغاية تكون علة لعلة وجودها لا مطلقا بل على
بعض الوجوه فلا يلزم من ذلك دور وقول
الشيخ ظاهر وانما قيد الغاية بقوله ان كانت
من الغايات التى تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا
بالقسم الثانى ما اعترض الفاضل الشارح بانهم
يثبتون للافعال الطبيعية عللا غائية والقوى
الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك
الغايات موجودة فى اذهانها متوقف على وجود
المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة
وغير الموجود لا يكون علة للموجود ولا خلاص عنه
الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات

والجواب ان

والجواب ان الطبيعة ما لم تقتض لذاتها شيئا كاينا
ما مثلا لا يتحرك الجسم الى حصول ذلك الشيء فيكون
ذلك الشيء مقتضاها امرا ثابتا دالا على وجود
ذلك الشيء لها بالقوة وشعورها بها به قبل وجوده
بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها اشارة ان
كانت علة اولى فهى علة لكل وجود ولعلة حقيقة
كل وجود فى الوجود اقول العلة الاولى لا يمكن ان تكون
صورة لوجوب تقدم الفاعل سائر العلل عليها
بالوجود فاذن ان كان فى الوجود علة اولى فهى
علة فاعلة لكل موجود معلول ولكل صورة او مادة
هما علتان لتحقق اى معلول كان فى الوجود تنبيه
كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير
التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له
الوجود فى نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق
بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم
وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعدما
فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط عدم
علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا
وان لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها
بقى له فى ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون
باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود
اما واجب الوجود لذاته واما ممكن الوجود بحسب
ذاته اقول يريد قسمة الموجود الى واجب الوجود

لذاته والممكن لذاته بالفاظ ظاهرة وله فهو الحق
بذاته اى الثابت الدايم بذاته والقيوم هو القايم
بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهو
اسم من اسماء الله تعالى اشارة ما حقق فى
الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس
وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن
فان صار احدهما اولى فلحضور شىء او غيبته فوجود
كل ممكن الوجود هو من غيره اقول يريد بيان ان
الممكن لا يوجد الا لعلة تغايره وتقريره ان الممكن
اما ان يحتاج ذاته فى ان تكون موجودة الى غيرها
او لا يحتاج والثانى باطل لاستحالة ترجح احد
شيئين متساويين من غير مرجح والشيخ اشار
بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد
القسم الثانى وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته
اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجح
من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور
شىء او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول تنبيه
اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد
من احاد السلسلة ممكنا فى ذاته والجملة متعلقة بها
فيكون غير واجبة ويجب بغيرها ولنزد هذا بيانا
اقول يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام
بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير
اما واجب واما ممكن والكلام فى ذلك الممكن كالكلام

فى الاول

فى الاول فاما ان ينتهى الى واجب او يدور او
يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم
الاول لانه المطلوب ولا الثانى لانه ظاهر الفساد
وبسبب آخر يذكره فيما بعد بل ذكر الثالث واراد
ان يبين لزوم المطلوب منه فبين فى هذا الفصل
ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة
الى شىء خارج عنها تجب به قال الفاضل الشارح
يمكن ان يعقد البرهان عليه من غير تقسيمات ويمكن
ان يعقد بتقسيمات والشيخ قرر على الوجه الاول فى
هذا الفصل وعلى الوجه الثانى فى الفصل الذى
يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو
تسلسلت لم يكن لها بد من شىء يحتاج اليه جملة تلك
الاحاد الممكنة وكل واحد منها وكل موجود معا
ولاحادها وجب ان يكون خارجا عنها وان لا
يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو
واجب وقال ايضا هذا الفصل موقوف على بيان
ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على
المسبب اذ لو جاز ذلك لامتنع اسناد كل ممكن الى
آخر لا الى اول وذلك عندهم جايز اما اذا ثبت
ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب فحينئذ
لو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات
معا فكان البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه
ههنا اذ كان فى عزمه ان يذكره فى اول النمط

الخامس واقول على هذا الكلام لفظية هو ان
استناد الشئ الى ما قبله بالزمان محال لانه استناد
الى معدوم فالواجب ان يقول ان هذا البيان
موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد
انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة
لو كان غير باق الا في زمانين يكون في احدهما
معلولا لما يتقدم عليه وفي الثاني علة لما يتأخر
عنه فكان استناد كل ممكن الى اخر قبله لا الى
اول ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى واما
الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق الجملة
على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت
في الابحاث المعنوية الى امثالها شرح كل جملة
كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة
عن احادها **اقول** يريد بيان ان سلسلة الممكنات
على تقدير وجودها يحتاج الى شئ خارج عنها على
وجه ابسط فجعل الدعوى اعم اخذا بان حكم على
جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط
ان يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج الى
خارج **قوله** وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة اصلا
فتكون واجبة غير ممكنة وكيف يتاتى هذا وانما تجب
باحادها وهذا تحرير البرهان بالقسمة الى قسمين
احدهما ما ذكره واوضح فساده والقسم الاخر
وهو ان يقتضي علة ينقسم الى الثلثة اقسام لان علته

الجملة اما ان

الجملة اما ان تكون كل الاحاد او بعضها او شيئا خارجا
عنها **قوله** واما ان يقتضي علة هي الاحاد باسرها
فتكون معلولة لذاتها فان تلك والجملة والكل شئ
واحد فليس يجب به الجملة بيان فساد القسم الاول
ووجهه ان كل الاحاد اما ان يراد به الجملة او يراد
به كل واحد والاول باطل لان نفس الشئ لا
تكون علة لها والثاني باطل لان علة الشئ يجب
ان تكون مقتضية له ووجود كل واحد من الاحاد
ليس بمقتضي للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائها
يكون على ثلثة انواع احدها ان لا يحصل هناك مع
الاجتماع هيئة او وضع ما متعلق بالاجتماع كتشكل
البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث
ان يحصل هناك بعد الاجتماع شئ آخر هو مبدأ
فعل او استعداد تام كالمزاج الحاصل بعد تركيب
الاستقصات والمركب في الاول هو شئ مع شئ
فقط وفي الثاني هو شئ لشئ مع شئ وفي الثالث
هو شئ من شئ مع شئ ولما كانت الجملة المفروضة
ههنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الاحاد
والجملة والكل شئ واحد **قوله** واما ان تقتضي علة
هي بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك
اذ كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى بذلك **اقول**
هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد
من الجملة لما كان معلولا فلم يكن بعض الاحاد بالعلية

بالعلية اولى لان كل بعض يفرض علة ما لبعض الكل هو علة لذلك اولى منه بالعلية **قوله** واما ان يقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي فمعناه ظاهر وفساد الاقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم **اشارة** كل علة جملة هي غير شيء من آحادها فهي علة اولا للآحاد ثم للجملة والا فليكن الآحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت بآحادها لم تحتج اليها بل ربما كان شيء ما علة لبعض الآحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق **اقول** لما اثبت ان كل جملة معلولة على الاطلاق يفرض فهي محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد من الآحاد وبينها بالخلف ففرض كل واحد من الآحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها هذا خلف او بعض الآحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة انما يتبين بان يقال بعض الآحاد ليس بعلة لجميع الآحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة ولو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة في صدد الفصل بكونها غير شيء من آحادها والا

ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت بجملتها الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان تكون علة ايضا لآحادها افرادا كما قدمناه **اشارة** كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة **اقول** قد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية ان لم تشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر ههنا انها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة فكانت واجبة غير ممكنة **اشارة** كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها يتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة ينتهي الى واجب الوجود بذاته **اقول** لما فرغ من بيان المقدمات التفت الى انتاج المطلوب فذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فلا تخلو اما ان لا يكون مشتملة على علة غير معلولة او يكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محالة ولا يمكن ان تكون تلك الخارجة ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة

تكون سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة تامة فهي من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم
الثاني يقتضي اشتمالها على طرف وعلى التقديرين
لا بد من طرف والطرف واجب كما مر فاذن كل
سلسلة ينتهي الى واجب الوجود بذاته وهو
المطلوب وههنا تقدم البرهان الذي اراد
الشيخ تقريره واعلم ان الدور وان كان ظاهر
الفساد لكن تقدير وجوده يلزم منه المطلوب ايضا
لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول
ولما كان البيان المذكور متناولا له لم يفرد الشيخ
له قسما اشارة وفي بعض النسخ تنبيه كل اشياء
تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها فاما
ان يكون ما يتفق فيه لازما من لوازم ما يختلف به
فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر
واما ان يكون ما يختلف به لازما لما يتفق فيه فيكون
الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر
واما ان يكون ما يتفق فيه عارضا عرض لما يختلف
به وهذا غير منكر ايضا واما ان يكون ما يختلف به
عارضا عرض لما يتفق فيه وهذا ايضا غير منكر
اقول هذه قسمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب
الوجود وتقريرها ان الاشيا قد تختلف بالاعيان كهذا
الشخص وذاك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل
اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول او بغير ذلك والمختلفة

بالاعيان قد

بالاعيان قد يتفق في امر مقوم كزيد وعمرو في الانسان
وقد يتفق في امر عارض كهذا الجوهر وهذا العرض
في الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة في امر مقوم
يشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما
ما يختلف به والثاني ما يتفق فيه واجتماعهما لا
يخلو اما ان يكون مع امتناع انفكاك من احد
الجانبين او لا يكون والاول هو اللزوم والثاني
هو العروض واللزوم لا يخلو اما ان يكون من جانب
ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر
فهو كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان
وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به
الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان
ناطقا واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء
كثيرة كما فرضنا في الكتاب اما اذا كان شيئا
واحدا وكان لازما للجزء المقوم الذي يكون به
الاتفاق لو جاز التكثر كان المركب منهما شخصا
واحدا لا غير فيكون نوعه في شخصه ذلك وهذا
لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة باعتبار
المذكور فيه واما العروض فلا يخلو ايضا اما ان
يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده
ايضا ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا
الجوهر وذاك العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلك
الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما

١٨٠

موجودان وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية او

بالعكس ووجوده ايضا ليس عينكر وهو كالانسانية

المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان

وذلك الانسان عليهما فان الانسانية متقومة

لهما وهي معروضة لما اختلفا فيه من التشخص وما في

الكتاب غني عن التطبيق اشارة قد يجوز ان

تكون ماهية الشي سببا لصفة من صفاته وان

يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل الخاصة

ولكن لا يجوز ان تكون الصفة التي هي الوجود للشي

انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب

صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم

بالوجود قبل الوجود اقول هذه مقدمة اخرى

لمسئلة التوحيد ومثال كون ماهية الشي سببا

لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا لزوجية الاثنين

ومثال كون صفة ما هي الفصل سببا لصفة اخرى

هي الخاصة كون الناطقية سببا للتعجبية ومثال

كون صفة ما هي الخاصة سببا لصفة هي خاصة اخرى

كون التعجبية سببا للضاحكية ومثال كون صفة ما هي

العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم

باللون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وبين

سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما توجد

بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك

جاز صدور سائر الصفات من الماهية وصدور بعضها

من بعض

من بعض ولم يجز صدور الوجود من شي منها

والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع

اضطرابا اظن بسببه ان عقول العقلاء وافهام

الحكماء باسرها مضطربة وذلك انه استدل على

ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك

اللفظي بدلايل كثيرة استفادها منهم وحكم

بعد ذلك بان الوجود شي واحد في الجميع على

السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود

الممكنات تعالى عن ذلك ثم راى وجود الممكنات

امرا عارضا لماهياتها وكان قد حكم بان وجود

الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود

الواجب ايضا عارض لماهية غير وجوده تعالى

عن ذلك علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود

الواجب عارضا لماهية لزم اما كون ذلك الوجود

مساويا للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود

على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي

ومنشاء هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك

على اشياء مختلفة انما يقع عليها بالاشتراك اللفظي

وقوع العين على مفهومات لا بمعنى واحد في

الجميع ولكن لا على السواء وقوع الانسان على

اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقديم والتاخير

وقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار

واما بالاولوية وعدمها وقوع الواحد على الا

التام

لا هو

ينقسم اصلا او على ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو
به واحد واما بالقوة والضعف وقوع الابيض على
الثلج والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات
فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقديم والتأخير
وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار
وغير القار كالسواد والحركة بالقوة والضعف
بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى
الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء
يمتنع ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك الاشياء
لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها بل انما
يكون عارضا خارجيا لازما او مفارقا مثلا
كالبياض المقول على بياض الثلج والعاج لا على
السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما
بل هو امر لازم اياهما من خارج وذلك لان بين
طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان
لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل
يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض
او الحمرة او السواد بالتشكيك فيكون ذلك
المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود
في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات
المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل
لا اولا على ماهيات الممكنات بل على وجودات
تلك الماهيات اعني انه ايضا يقع عليها وقوع لازم

خارجي غير

خارجي غير مقوم واذا تقرر هذا فقد انحل شكوك
هذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود يقع
على ماهيته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم
من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود
الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة لان
مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد
اورد هنا شبها مفصلة واشير الى وجوه انحلالها
اقول فمن شبهه التي زعم انه ابطل بها قول
الحكماء ان انية الواجب هي ماهيته قوله لما ثبت ان
الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما
عروض الماهية او لا عروضها او لا يقتضي شيئا
منهما والاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب
والممكن في العروض واللاعروض والثالث يقتضي
احتياجهما معا الى سبب منفصل يجعل وجود احدهما
غير عارض ووجود الاخر عارضا والجواب ما عرفته
مما مر فاعتبر النور المشترك الواقع على الانوار
لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى
بخلاف سائر الانوار وكذلك الحرارة المشترك مع
ان بعضها يقتضي استعداد الحيوة او استعداد
تبدل الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارات
وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة بالماهية
وايضا لو كان الوجود متساويا على ماهيته لكان المحتاج
الى سبب يقتضي العروض هو الممكن اما الواجب

فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحوج الى
سبب بل يكفى فيه عدم سبب العروض على ان الحق
ما ذكرناه ومنها قوله اتفقت الحكماء على ان عقول
البشر لا تدرك حقيقة الاله تعالى وعلى انها تدرك
وجوده وكيف والوجود عندهم اولى التصور فذلك
يقتضى تغاير حقيقته ووجوده لان دليلهم الذى
عليه يعولون وبه يصولون قولهم انا نعقل ماهية
المثلث مع الشك فى وجوده والمعلوم مغاير لما
ليس بمعلوم فههنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته
غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والا فما الفرق
والجواب ان الحقيقة التى لا تدركها العقول هى
وجوده الخاص المخالف لساير الوجودات بالذات
التى هى المبدأ الاول للكل والوجود الذى
تدركه هو الوجود المطلق الذى هو لازم لذلك
الوجود ولساير الوجودات وهو اولى التصور
وادراك اللازم لا يقتضى ادراك الملزوم بحقيقته
والا لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات
الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود
مدركا يقتضى مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق
المدرك لا لوجوده الخاص تعالى ومنها قوله لو لم يكن
حقيقة الواجب الا مجرد الوجود مع القيود السلبية
التى لا مدخل لها فى علية وجود الممكنات فان العدم
لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها لكان علة الممكنات

هو الوجود المساوى لوجود الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هى الوجود العام

بل هى مجرد

بل هى مجرد وجوده الخاص به المخالف لساير الوجودات
بقيامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان
الطبيعة النوعية يصح على كل فرد منها ما يصح على
ساير افرادها كما ذكروا فى اثبات هيولى الافلاك
وفى ابطال مذهب ذيمقراطيس فى الجسم الذى
لا يتجزى وفى وجوب كون الابعاد الجسمانية ذى
مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا
يجوز ان يختلف مقتضياتها اعنى العروض للماهية
واللاعروض والجواب ان الوجود ليس طبيعة
نوعية لان الطبيعة النوعية تكون فى الاشخاص على
السواء ويقع عليها بالتواطؤ والوجود ليس كذلك
ثم انه اعترض على قول الشيخ فى هذا الفصل لو
كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة
على الوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود
الا تأثيرها وحينئذ يكون التالى فى المتصلة المذكورة
اعادة للمقدم بعبارة اخرى والجواب انا نعلم
بالضرورة ان تأثير العلة مشروط بتقدمها فى الوجود
والشئ لا يكون مشروطا بنفسه وايضا هب ان
التقدم هو التأثير لكن الماهية لا يتصور ان تؤثر
الا اذا كانت فى الاعيان وحينئذ يكون كونها فى
الاعيان اعنى وجودها شرطا فى صدور وجودها
اعنى كونها فى الاعيان عنها هذا خلف ثم قال
وكما كانت الماهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة

بالوجود عليه كذلك يكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود

والجواب ان كلامه هذا مبنى على تصور ان للماهية ثبوتا فى الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا فى العقل الا بان يكون فى العقل منفكا عن الوجود فان الكون فى العقل ايضا وجود عقلى كما ان الكون فى الخارج وجود خارجى بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشئ ليس باعتبار عدمه فاذن اتصاف الماهية لها وجود منفرد ولعارضه المسمى بالوجود وجود اخر حتى يجتمعان اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان الماهية انما تكون قابلة للوجود هافى العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ فى هذا الفصل ان الماهية يكون علة لصفتها وذلك يقتضى كونها مؤثرة من غير اقترانها بالوجود ولانها لو اقترنت به لم تكن وحدها علة بل هى مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما يكون مؤثرة من حيث هى هى لا من حيث هى موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضائها صفة لا يقتضى انفكاكها عن الوجود وهى محال فضلا عن ان يكون مؤثرة فاذن لا يتصور كونها مؤثرة

في الوجود الذي

واجب الوجود المتعين ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة وان كان ما تعين به عارضا لذلك فهو لعلة فان كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا محال وان كان عروضه بتعين اول سابق فكلامنا فى ذلك وباقى الاقسام بعد

فى الوجود الذى لا ينفك حالة التأثير عنه فهذا بيان فساد الرأى الذى ذهب اليه هذا الفاضل وهذه المباحث وان كانت مؤدية الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب فى هذا الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل فى هذه المسئلة التى هى اعظم المسائل الالهية شانا فى هذا الكتاب وساير كتبه على ما اراه اقدامه واجبا لئلا يفسد عقايد المبتدئين باقتفاء اثره اشارة واجب الوجود المتعين اقول هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشئ غير المتعين لا يوجد فى الخارج ويمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه واجب الوجود لا غير او لا يكون لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود اما القسم الاول فيقتضى ان لا يكون واجب الوجود المتعين غير ذلك المتعين وهو المطلوب واليه اشار الشيخ بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره واما القسم الثانى فيقتضى ان يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود حينئذ لا يخلو من ان يكون لازما لتعينه او عارضا له او ملزوما له وهذه هى الاقسام الاربعة المذكورة وكلها محال والى هذا القسم اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر

فهو معلول ثم شرع فى تفصيل الاقسام فبين
ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب
الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال لان التعين
اما ان يكون هو الماهية او صفة للماهية وعلى التقديرين
يلزم من كون الوجود الواجب لازما لها كون الوجود
بسبب الماهية او بسبب صفة اخرى وقد تقرر بطلان
ذلك فى الفصل المتقدم وذلك معنى قوله لانه ان
كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود لازما
لماهية غيره او صفة وذلك محال ثم بين ان القسم
الثانى وهو ان يكون الوجود الواجب لتعينه المعلول
لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجود
للتعين يقتضى الافتقار الى سبب يقتضى العروض
والتعين معلول ايضا لغيره فاذن يضاعف الافتقار
الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولى
بان يكون لعلة ثم اشار الى القسم الثالث وهو ان
يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب
بقوله وان كان ما تعين به عارضا وبين ان هذا
القسم ايضا محال لانه يقتضى كون واجب الوجود
المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين
واليه اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته بمعنى آخر
وهو ان التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود
الواجب من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا
له من حيث هو طبيعة وحينئذ لا يخلو اما ان يكون

تخصص ذلك

تخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك
التعين العارض لها او يكون بسبب تعين آخر
اولا ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصصها
وهذان قسمان القسم الاول ان التعين المعلول
قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة
قد تخصصت بعين ذلك التعين المعلول وهو محال
لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب المتخصص
معلولا لعلة ذلك التعين واشار اليه بقوله فان
كان ذلك وما يتعين به ماهيته واحدا فتلك العلة
علة لخصوصية مالدائة يجب وجوده وهذا محال و
لفظ ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور قبله و
تقدير الكلام هكذا فان كان ما تعين به الوجود
الواجب وما يتعين به ماهيته الخاصة المعروضة لذلك
التعين واحدا فتلك العلة اى العلة التعين
المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم
الثانى ان يكون التعين المعلول قد عرض للوجود
الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصصت
بتعين آخر سابق وهو محال لان الكلام فى ذلك
التعين كالكلام فى التعين المعلول المذكور والى
ذلك اشار بقوله وان كان عروضه بعد تعين
اول سابق فكلامنا فى ذلك باق وبقى من الاقسام
الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور
لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا

محال لانه يقتضي كون واجب الوجود واحدًا معلو[لا]
للغير واليه اشار بقوله وباقي الاقسام محال[ه]
بين القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول
منها وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المطلو[ب]
والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين
الى قوله فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة
وهو كون التعين لازما لواجب الوجود وقوله
وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول
قسما ثانيا منها وهو كون التعين عارضا له واورد
قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه هكذا وان
كان واجب الوجود لازما لتعينه وجعل ذلك الى
قوله او صفة وذلك محال قسما ثالثا وهو كون
واجب الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا
فهو اولى بان يكون لعلة رابع الاقسام وهو كونه
عارضا للتعين قال وعند هذا تم فساد الاقسام
الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وتم الدليل
ثم جعل قوله وان كان ما تعين به عارضا لذلك الى
قوله فكلا منا في ذلك تكرارا للقسم الثاني مع مزيد
بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله
وباقي الاقسام محال ولا اشتباه في ان ما ذكرناه
اشد انطباقا على متن كلامه والله اعلم بالصواب
والفاضل الشارح ذكر ايضا ان هذه الحجة مبنية
على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امرا ثبوتيا

استحالة الاقسام الاربعة باسرها يبتني استحالة القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعة ...

حتى يصح عليه

حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما
او كلاهما سلبيا لما صح ذلك فسقط اصل الدليل
ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين
حجج عنادية وابطال اسنادات اوردها على
انيتهما كذلك والحق ان الوجوب والامكان
والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في
الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بذلك
ههنا ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم
في وجوب الوجود بل تكلم في واجب الوجود
الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي واما التعين
فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان تتكثر
بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب اذا تكثرت
ان تتكثر بما ينضاف اليها وسيجي بيان كيفية تكثرها
في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل
الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت في كونها
تعينا واختلفت بتعينات غيرها ليس بشي لان
تعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات
لا تشترك في شي ومن حيث يشترك في شي فليست
بتعينات وقوله انضمام التعين الى طبيعة ما يحتاج
الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشي
ايضا لان الطبايع يتعين بالفصول كالانواع
المركبة من الاجناس والفصول او بانفسها
كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة

كون تعين التعين زايدا عليه ويلزم التسلسل ...

يصلح لان يكون عامة عقلية ولان يكون خاصة
شخصية فكما بانضياف معنى العموم اليها تصير عامة
كذلك بانضياف التعينات اليها تصير اشخاصا
ولا يحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين بالعرض
امرا سلبيا لما كان عدم الشيء مطلقا كما ظنه
هذا الفاضل بل كان شيئا عدميا وامثال هذه
الاعدام يصلح لان يصير فصولا فضلا عن ان يكون
عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها
يستدعي طولا لا يليق ان نورده في اثناء ما لا يتعلق
بها على طريق الحشو واما قوله الواجب يساوي
المكنات في الوجود ويباينها بتعينه فيتركب ماهيته
فليس ايضا بشيء لان الوجود العين العارض
لماهيته يباين الوجود العارض للماهيات بالاعراض
الذي لا يلزم من تقييد الوجود به تركيبه الا في العبارة
على ان الوجود ليس طبيعة نوعية تصير اشخاصا بتعينات
زائدة عليه كما ظنه فائدة اعلم من هذا ان الاشياء
التي لها حد نوعي واحد فانما يختلف بعلل اخرى
وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة
لتأثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون
من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا واما
اذا كان يمكن ان في طبيعة نوعها ان يحمل على
كثيرين فتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان
ولا بياضان في نفس الامر اذا كان الاختلاف

بينهما في الموضوع وفيما يجري مجراه قوله قد تبين مما
ذكر في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي
لها حد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها لازما لنوعيتها
كان تعدد اشخاصها بسبب علل مغايرة لها واذا
لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتأثير
تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة
لتأثير العلل انما يكون للمادة او بسببها فاذن ما
لم تكن تلك الطبيعة مادية لم يتعدد بالاشخاص اما
اذا كان تعينها لازما لنوعيتها ان يوجد شخصا
واحدا فلم يتعدد بالاشخاص واذا حصلت هذه
القاعدة الكلية ما ذكره بالعرض نبه عليها وافاد
الفاضل الشارح ان هذه الفائدة تشتمل على حجة
خاصة على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا
لاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة في الفصل
المتقدم وهي ان التعين اذا كان عارضا للمعنى
المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة منفصلة
كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذا
بين ههنا ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب
ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب
الوجود ليس بمادي انتج ان واجب الوجود ليس
نوعا يشترك فيه اشخاصا واما اعتراضه بان علة
تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر محالها لما

الحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخر وتسلسل
فالجواب عنه ان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا
للتكثر يحتاج في ان يتكثر الى شيء يقبل التكثر لذاته
وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني
المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر
بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واعلم ان هذا
الحكم ليس على كل اشياء متماثلة كيف اتفق فان
المتماثلات بامر عارض انما يتكثر لماهياتها ولا
كل اشياء متماثلة بامر ذاتي فان المتماثلات بالجنس
انما يتكثر بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعية
محصلة من شانها ان توجد في الخارج غير مختلفة
الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد
سقط النقض الذي اورده الفاضل الشارح
بان الوجود يتكثر في الواجب والممكن من غير مادة
تذنيب قد حصل من هذا ان واجب الوجود ذاتا
بحسب تعين ذاته ذات واجب الوجود لا يقال على
كثرة اصلا اقول هذه نتيجة لما مضى وافاد بقوله
بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زائدا على
ذاته فان التعين انما يكون زائدا عند كون الذات
مقولة على كثرة اشارة لو التأم ذات واجب الوجود
من شيئين او اشياء يجتمع توجب بها وكان الواحد
منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما

تمام الجزء

لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى
الكم اقول يريد نفي التركيب والانقسام عن ذات
الوجود على كل وجه وسيفصل ذلك في الفصول التالية
لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء وقد
تتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن
اصل يتقدم المركب كخشبة السرير وجزء آخر يلحقه
فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون
وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير ولا
قد يكون بحسب الكمية كالمتصل الى اجزائه المتشابهة
وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة
وقد يكون بحسب الماهية كالنوع الى الجنس والفصل
وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون
ذات الشيء المركب او المنقسم انما يجب بما هو جزؤه لا
ما ليس هو به فان الجزء ليس هو بالكل وتقرير
الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التأم من
شيئين او اشياء ليس ولا واحد منها بواجب
الوجود اذا ماهيتها اخرى غير الوجود الواجب المتصف
تلك الماهية بوجوب الوجود فصادقي واجبة الوجود
كالانسان المتصف بالوحدة الصادر بذلك
كان الواحد من اجزائه يعني الماهية المذكورة
او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة
قبل واجب الوجود ومقوما له هذا خلف فواجب
الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجود

اعلم ان الجزء والفصل متاخر في الوجود عن الماهية ومتقدم عليها في العقل والجزء المتقدم الخارجي لا العقلي

لم يحصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيط او كان واجب الوجود

مثلاً ولا فى الكم الى اجزاء متشابهة قال الفاضل
الشارح الجسم المركب من الهيولى والصورة
لا يتقدمه احد جزئيه وهو الهيولى لانها شئ ما
ومتى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك قال الشيخ
ولكان الواحد من الاجزاء او كل واحد منها متقدما
اقول الهيولى فى الكائنات الفاسدات تتقدم
بالزمان على الجسم فضلاً عن الذات فمراده ذلك
الجزء على ما هو كالصورة اولى وقال ان قيل لعل
الماهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها
لكنها واجبة الوجود للاستغناء عن السبب الخارج
وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجبنا بان الواحد
من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا
لما مر والباقى يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غيره
قال فظهر من ذلك ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة
التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها اقول
المطلوب ههنا كون المركب ممكنا فى ذاته وهو ليس
بمتعلق بمسئلة التوحيد والقول بانه يبتنى عليه لا
يخلو من تعسف ما وذلك ظاهر اشارة كل ما لا يدخل
الوجود فى مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود
غير مقوم له فى ماهيته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته
على ما بان فبقى ان يكون من غيره الداخل فى مفهوم
ذات الشئ اما جزء ماهيته بالقياس الى ماهيته واما تمام
ماهيته بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرنا فى المنطق

وكل ما ليس

وكل ما ليس بداخل فى مفهوم ذات الشئ فليس مقوما له
فى ماهيته بل عارض من خارج فكل ما لا يدخل الوجود
فى مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته فالوجود غير
مقوم له فى ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان
يكون معلولا للذات على ما بان فى قولنا الوجود
لا يكون بسبب الماهية فاذن وجوده من غيره
والمقصود ان الوجود داخل فى مفهوم ذات واجب
الوجود لا الوجود المشترك الذى لا يوجد الا فى العقل
بل الوجود الخاص الذى هو المبدأ الاول لجميع
الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته و
هو المراد من قولهم ماهيته انيته تنبيه كل متعلق
الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته اقول
الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية ومتعلق الوجود
به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط وهو معلولاته
اعنى كمالاته الثانية والى ما يتعلق وجوده به وبغيره
وهو ساير الاعراض الجسمانية والاول يجب بالجسم
المحسوس فقط والثانى يجب به وبغيره لكن يصدق
عليه ان يقال يجب به لانه لا ينافى قولنا ويجب ايضا
بغيره والمقصود ان الاعراض الجسمانية كلها
ممكنة بذواتها واجبة بغيرها قوله وكل جسم محسوس
فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى
وصورة والمقصود بيان ان كل جسم ممكن وكبرى
القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى

ولا في الكم فيما سبق قوله وايضا فكل جسم محسوس فستجد جسما آخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته وهذا برهان آخر على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل نوعي فستجد جسما آخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان فلكيا لان النوع في شخصه هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا على ما مرت الاشارة اليه فستجد لكل جسم على الاطلاق جسما آخر من نوعه فمعنى لفظه الا من قوله الا باعتبار جسميته ناقض لمعنى النفي في قوله او من غير نوعه وتقدير الكلام ان كل جسم نوعي نستجد جسما آخر من نوعه ذلك او من غير نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما ان كل ما يجد مشاكلا له من نوعه فهو معلول قوله فكل جسم محسوس وكل متعلق به معلول وهو الحاصل من الفصل ويتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به اشارة واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته سواه مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهيته شيء ولا جزء من ماهية شيء اعني الاشياء التي ماهيته لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج اذن الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته اقول يريد بيان نفي التركب بحسب الماهية عن الواجب فبيّن اولا انه

١٩٥

لا يشارك شيئا في ماهيته مما سواه لان كل ما سواه ليس الا الوجود بل انما يقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب ثم احترز عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود فيقال ان الواجب من حيث هو وجود واجب يشارك الوجود الممكن في الوجود فقال واما الوجود فليس بماهية شيء ولا جزء من ماهية شيء بل هو طار على الاشياء كلها وذلك لان وجود الاشياء هو كونها في الخارج فهو امر اما عارض لها من حيث هي معقولة فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في امر ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض اما مع عدم الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك بما مر ذكره فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله ان الشيخ النمر في الهيات الشفاء ابقصار وجود الواجب عن سائر الوجودات بامر زايد اذ قال الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب ان الشرط العدم امر زايد في الاعتبار فقط والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركبا وايضا

الشيء المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله
عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء غير ذاته
انما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن متحقق آخر مثله
قوله فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس ولا
فصل قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان
الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا
ما فيه من البحث في المنطق والجواب عنه ان المقصود
ههنا انما كان نفي التركيب بحسب الماهية عن
واجب الوجود نفي الحد المقتضي لذلك عنه ثم ان
كان المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب
انك نقلت في المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة
المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها
حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض
البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها
الى حقائق الملزومات وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف
بالحد فهذا ما ذكرته في المنطق ولم ترد عليه شيئا
و واجب الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له واذ
هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل
تصوره العقل الى حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم
مقام الحد وهم وتنبيه ربما ظن ان معنى الموجود
لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع
تحت جنس الجوهر وهذا خطاء لان الموجود لا
في الموضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني به

الموجود بالفعل

الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع حتى يكون من
عرف ان زيدا هو في نفسه جوهر انه موجود بالفعل
اصلا فضلا عن كيفية ذلك الوجود بل معنى ما
يحمل على الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر
النوعية عند القوة كما يشترك في الجنس هو انه
ماهية وحقيقة انما يكون وجودها لا في موضوع
وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما
لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء
من كونه موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون
له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالكل
يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصلح حمله
على واجب الوجود اصلا لانه ذا ماهية يلزمها
هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره اعلم
انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على مقولات
المشهورة كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبي
اليه جنسا لشيء فان الموجود لما لم يكن من مقومات
الماهيات بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا في
موضوع جزءا من المقوم فيصير مقوما ولا ايضا
باضافة المعنى الايجابي اليه جنسا للاعراض
التي هي موجودة في موضوع اقول هذا سؤال يرد
على قوله الواجب لا جنس له وجواب عنه بالتنبيه
على مفهوم العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة التنبيه
الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة مما

وكل ما سوى الاول فمعلول له والمعلول لا يساوي
المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه
ويقال عند الخاص لمشارك في الموضوع معاقب
غير مجامع اذا كان في غاية البعد طباعا
الاول لا يتعلق ذاته بشئ فضلا عن الموضوع
فالاول لا ضد له بوجه وهو غني عن الشرح
الاول لا ضد له ولا ند له ولا جنس له ولا فصل
له فلا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان
العقلي اقول لما فرغ من نفي المثل والنظير والباقي ظاهر
اشارة الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم
بري عن العلائق والعهد والمواد وغيرها مما
يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما هذا
حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته اقول يريد اثبات
العلم لواجب الوجود فقال الاول معقول الذات
لانه غير مادي قائم بنفسه لانه غير متعلق الوجود
بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم بري عن العلائق
اي عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اي عن
انواع عدم الاحكام والضعف والتدارك وما
يجري مجرى ذلك يقال في الامر عهدة اي لم يحكم
بعد وفي عقل فلان عهدة اي ضعف وعهدة
على فلان اي ما ادرك فيه من درك فاصلاحه عليه
وعن المواد اي الهيولى الاولى وما بعدها من
المواد الوجودية والعوارض التي يصير المعقول

بها محسوسا او متخيلا او موهوما والباقي ظاهر
وقد احاله على ما بين في النمط الثالث تامل
كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته
عن الصفات الى تامل لغير نفس الوجود ولم يحتج
الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا
عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف اي اذا
اعتبرنا حال الوجود فيشهد به الوجود من حيث
هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده
في الوجود والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي
سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين
لهم انه الحق الآية اقول ان هذا حكم لقوم
ثم يقول اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد
اقول ان هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون
به لا عليه اقول المتكلمون يستدلون بحدوث الاجسام
والاعراض على وجود الخالق وبالنظر في احوال
الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون
يستدلون ايضا بوجود الحركة على محرك وبامتناع
اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود محرك
اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود
مبدأ اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر
في الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب
ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته
يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه

واحداً بعد واحدٍ فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة
على الطريقة الأولى بأنّه أوثق وأشرف وذلك
لأنّ أولى البراهين بإعطاء اليقين هو الاستدلال
بالعلة على المعلول وأما عكسه الذي هو الاستدلال
بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو إذا
كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما تبيّن في علم
البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله
تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم
الآية أعني مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق
والأنفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد
بالحق على كل شيء بإزاء الطريقتين ولما كان
طريقة قومه أصدق الوجهين وسمّاهم بالصدّيقين
فإنّ الصدّيق هو ملازم الصدق النمط الخامس
في الصنع والإبداع أقول يريد بالصنع الإيجاد
المسبوق بالعدم على ما شرح في الفصل الأول
وبالإبداع ما يقابله وهو إيجاد شيء غير مسبوق
بالعدم على ما سيبيّنه فيما بعد وهم إنّه قد يسبق
إلى الأوهام العامية أن تعلق الشيء الذي
يسمونه مفعولاً بالشيء الذي يسمونه فاعلاً هو
من جهة المعنى الذي يسمّي به العامة المفعول
مفعولاً والفاعل فاعلاً وتلك الجهة أن ذلك
أوجد وصنع وفعل وهذا أوجد وصنع وفعل
وكل ذلك يرجع إلى أنّه قد حصل للشيء من شيء آخر
وجود بعد

١٩٣

وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون إنّه إذا أوجد
فقد زالت الحاجة إلى الفاعل حتى إنه لو فقد
الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً كما يشاهدونه
من فقدان البنّاء وقوام البناء وحتى أن كثيراً منهم
لا يتحاشى أن يقول لو جاز على الباري العدم
لما ضرّ عدمه وجود العالم لأن العالم عندهم إنما
احتاج إلى الباري في أن أوجده أي أخرجه
من العدم إلى الوجود حتى كان بذلك فاعلاً فإذا
قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج
بعد ذلك إلى الوجود عن العدم حتى يحتاج إلى
الفاعل وقالوا لو كان يفتقر إلى الباري من
حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقراً إلى موجد
آخر والباري أيضاً وكذلك إلى غير النهاية ونحن
نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب أن يعتقد
هنا أقول الجمهور يظنون أن احتياج المفعول
إلى الفاعل إنما هو للمعنى المشترك بين معاني
الفعل والصنع والإيجاد وهو حصول وجود المفعول
بعد عدمه عن الفاعل أعني إحداث الفاعل إياه
فقط فإذا حدث فقد استغنى عنه حتى إن فقد
الفاعل بقي المفعول موجوداً وإنما حمل أهل
التميّز منهم على ذلك شيئان أحدهما مشاهدتهم
بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل والثاني الاستدلال
وقد ذكر منه وجهين أحدهما أن إيجاد الفاعل

للفعل حال وجوده يكون تحصيلاً للحاصل وهو خلف
والثانى ان الفعل لوكان بعد حدوثه محتاجا الى
الفاعل لكان محتاجا اليه فى وجوده واذن لكان
الفاعل ايضا كذلك ويتسلسل فقوله انه قد يسبق
الى الاوهام العامية الى قوله بعد ما لم يكن
اشارة الى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة
وقوله وقد يغلون انه اذا اوجد فقد زالت
الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة
الى نظر اهل التمييز منهم فى ذلك واستدلالهم
بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما قال
وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين
لا يقولون بذلك وذلك انهم وان لم يجعلوا الاجسام
حال بقائها محتاجا الى الفاعل لكن جعلوها محتاجا
الى اعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيها كالعرض
المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم او غيره من
سائر الاعراض عند من لا يثبته فهؤلاء وان
لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل فى وجوده لكن جعلوه
محتاجا الى الفاعل ~~فى وجوده لكن جعلوه محتاجا الى~~
~~الفاعل فيما يحتاج اليه~~ فى وجوده فاذن هم غير
قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم
فهم القائلون بذلك وقوله لان العالم عنده انما
يحتاج الى البارى الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل
اشارة الى استدلالهم الاول المذكور وقوله

وقالوا لو

١٩٤

وقالوا لوكان يفتقر الى البارى من حيث هو موجود
الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم
الثانى تنبيه يجب علينا ان نحلل معنى قولنا صنع
وفعل واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه
ويحذف منه ما دخوله فى الغرض دخول عرضى
اقول لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج
المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول
او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك
بين هذه الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم
بسبب شئ الى اجزائه البسيطة وينظر فيه أجميع
اجزائه معتبرة فى الاحتياج ام بعضها معتبرة فيه
فقط والباقى مقارن لذلك البعض بالعرض
ليتعين ~~المعنى بالعرض ليتعين~~ المعنى المتعلق
بالفاعل اقول وانما استعملت لفظ المحدث بدل
قوله موجود بعد العدم بسبب شئ للتخفيف
قوله فنقول اذا كان شئ من الاشياء معدوما
ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شئ ما فانا
نقول له مفعول ولا نبالى الآن كان احدهما
محمولا على الآخر مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج
مثلا الى ان يزاد فيقال موجود بعد العدم بسبب
ذلك الشئ وبتحريك من الشئ ومباشرة بالة
وبقصد اختيارى او غيره او بطبع او تولد
او غير ذلك او بشئ من مقابلات هذه فلنسنا نلتفت

الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه امورنا
على كون الشيء مفعولا او الذى يقابله ويكون
فانا نعقل له فاعل والدليل على هذه المساواة
انه لو قال قائل فعل ربا لكذا وبحركة او بفعل
بطبع لم يكن اورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا
او يتضمن تكررا فى المفهوم اما النقض فمثلا
لو كان بمفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع
واذا قال فعل بالطبع كان قد قال فعل لا فعل و
التكرر فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه
الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه
قال انسان حيوان اقول معناه انا نعبر ههنا
عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان احدهما
مساويا على الآخر مسا وبا حتى يكون كل مفعول
او اعم حتى يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس
او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس
ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين
وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث
اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصص
مساويا لمعنى المفعول واشار الى الزيادات
وذكر اولا التحرك فان المحدث قد يكون حدوثه
بتحرك من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة
والمحدث بالآلة من وجه هو ظاهر ويقابله المحدث
بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون

لحدوث الحركة

لحدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد
لان الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك
الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه
حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما
متقابلان من وجه والحدوث بهما ظاهر والمقصود
بيان ان المفعول لو كان مثلا مساويا للمحدث
بالاختيار او بالتولد لكان اخص من المحدث
المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون
الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو
اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه
على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمل الشيخ
ههنا على انه مساو للاحداث المطلق لا الحكماء
يطلقونه على معنى واستعمل المحدث على انه مساو
للمفعول والذى يقابله بمعنى المحدث على انه
للفاعل واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس فى
هذا التخصيص بمصيب وان كان هذا البحث لفظيا
وذلك لان الزيادات ليست بداخلة فى مفهوم
الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان
مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام
مقابل ذلك البعض اليه فى اللفظ مقتضيا للتناقض
او كان انضمام ذلك البعض مقتضيا للتكرار والعرف
يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا
البحث لغوى صرف والمتكلمون يلزمون كون احدهما

تكريراً وكون الثاني تناقضاً ويصرّح به فلا معنى
لالزام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم
لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق
ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع في امثال هذه
المباحث الى الادباء واذا كان الامر كذلك صح
ما قلنا اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون
لغة ولذلك لم يقتصر الشيخ على احد الفاظ الفعل
والصنع والايجاد مع اختلاف دلالاتها في اللغة
العربية بل اوردها جميعا تنبيها على ان المقصود
هنا المعنى المشترك بينها ولما كان الفعل منها
كانه ادل على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع
كانهما اشمل لاعتبار شيء آخر فوضع الفعل بازاء
ذلك المعنى دونها وانما عدل المتكلمون عن العرف
لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله
فاعل يطابق قولهم انه تعالى فاعل بارادة لان
الفاعل في اللغة الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك
عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا نحن نصطلح
على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول
هذا الفاضل للاحراق ولا الماء فاعل للبرودة ليس
بشيء والدليل عليه ما جاء في كلامهم توقدوا اول
البرد وتلقوا آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل بالاشجار
ثم قول الشاعر وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالالباب ما يفعل الخمر وامثال ذلك فانها اكثر

من ان تحصى

ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعلة

من ان يحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال
فعل البرد والخمر فما المانع من ان يقال فعل بغير ارادة
فان ادعى احد انه فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز
يقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو
الكلام عن التناقض على ان اهل اللغة يفسرون الفعل
باحداث شيء ما فقط وهذا يدل على ما ذهبنا
اليه قوله فاذا كان مفهوم الفعل او كان بعض
مفهوم الفعل فليس يخرج ذلك محمولة
عليه فاما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول
واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم
فليس بفعل فاعل وجعل جاعل اذ هذا الوجود
لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن الا بعد العدم
فبقي ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود
اما وجود ما ليس بواجب الوجود واما وجود ما
يجب ان يسبق وجوده العدم اقول لما ذكر انه اصطلح
هاهنا على ان معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم
عن سبب ما سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم
منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب
اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر في مقصوده
شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلثة
اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم
ثم بين ان العدم ~~ثم بين ان العدم~~ ليس متعلقا
بالفاعل لانه لا شيء وان كون الوجود بعد العدم

مجاز

هذا

في غرضنا في مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود

لا

ان يكون

ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا شي
وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا به
لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات
يلحقها اوصاف يجب بماهيتها لذواتها لا لشي
آخر فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود
وليس بواجب واما وجود شي مسبوق بالعدم
والاول اعم من الثاني وسنبين في الفصل التالي
لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات
ايهما هو وقد ذكر الفاضل الشارح ان
البحث ههنا يجب اما لتعيين الشي المحتاج الى
الفاعل او لتعيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ
مجمل ومحتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى لان
سبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند
المتكلمين هو الحدوث كيفية للوجود متاخرة عنه
وهو متاخر عن الايجاد المتاخر عن الاحتياج
الى الفاعل المتاخر عن علة الاحتياج الى الفاعل
المتاخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة
للاحتياج لتاخر عن نفسه بحسب المراتب اقول
هذه فايدة افادها ولكنها غير متعلقة بالمتن
تكملة واشادة فالآن لنعين انه باي الامرين
يتعلق فنقول ان مفهوم كونه غير واجب الوجود
بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين
احدهما واجب الوجود بغيره دايما والثاني واجب

الوجود بغيره

الوجود بغيره وقتاما فان هذين يحمل عليهما واجب
الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته
من حيث المفهوم اذ يمنع شي من خارج واما
مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد فهو في
مفهومه اخص من مفهوم الاول والمفهومان
جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان معنيان
احدهما اعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى
ذلك المعنى للاعم بذاته اولا وللاخص بعده بعلة
لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم
من غير عكس حتى لو جاز ههنا ان لا يكون مسبوق
العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له في حد نفسه لم
يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو بسبب
الوجه الآخر ولان هذه الصفة دايمة الحمل على المعلولات
ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كاين دايما
وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا
الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط
حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل اقول
يريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور
في الفصل المتقدم اهو لكونه ممكنا لذاته واجبا
بغيره يتعلق بالغير ام لكونه محدثا مسبوقا بالعدم
فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور وذكر
اولا ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثاني
وذلك لان الممكن الموجود وهو الواجب بغيره يمكن

ان يقسم الى غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره
دايما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دقتا
فاذن الواجب بالغير يشمل هذين القسمين من
حيث المفهوم الا ان يمنع شيء من خارج المفهوم
فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث
المفهوم فقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه
قضية جعلها صغرى قياس وكبراه ان كل معنيين
احدهما اعم من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك
المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده
وبسببه وبيان ذلك ان المعنى لا يلحق الاخص الا
وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق
الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان
لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس
المذكور ان التعلق بالغير للواجب بغيره اولا
وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعني بسبب
الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق
بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه
لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا لغيره بل كان
واجبا لذاته مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد
بان اذن ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر
اي بسبب كونه واجبا بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق
بالغير يكون للمسبوق بالغير دايما لا في حال حدوثه
فقط بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق

بالمفعول دايما

بالمفعول دايما كاين بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان
علة التعلق لو كان ايضا كون المفعول مسبوقا بالعدم
على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دايما لان هذه الصفة
حاصلة للمسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست
خاصة بحالة حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا
عن فاعله فهذا تقرير ما في الكتاب واعترض الفاضل
الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه
ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك انه اطنب في الفصل
السالف في ان المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث
ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يكشف في
ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا وان الدايم هل يفتقر
الى مؤثر ام لا وهذا هو محل الخلاف ومعنى قوله
الواجب بالغير ينقسم الى الدايم والى غير الدايم ليس
الا ان الدايم يصح ان يكون مفتقرا الى المؤثر والكلام
لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب اقول اما
قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى
الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان منشاء
الخلاف هو ان المفعول في اي شيء يتعلق بفاعله
فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء
كان المتعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور
الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ
عنهم في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل
فكان من الواجب ان تحقق الحق في ذلك تحقق

فى الفصل السالف انّه يتعلق به فى وجوده ثمّ انّه ا[حتاج] هو
الى بيان انّ سبب تعلّق هذا الوجود بالفاعل ما
اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر
من ذلك انّ التعلّق حاصلٌ فى جميع اوقات هذا
الوجود او فى وقت حدوثه فقط فانّ مطلوبه يتم
بذلك فبيّنه فى هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة
ولمّا ظهر انّ سبب التعلق هو الوجوب بالغير
ظهر انّ الواجب بالغير سواء كان دايما او غير
دايم متعلق بالغير فى وجوده ما دام موجودا و[هذا]
مطلوب الشيخ امّا البحث عن علة الحاجة أهو
الامكان ام هو الحدوث فليس بمفيد فى هذا
الموضع لانّ علة الحاجة لو كان هو الحدوث
وكان المحدث محتاجا فى جميع اوقات وجوده
لم يكن للشيخ ههنا بضائر كما صرّح به فى الفصل
ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود
غير متعلق بالفاعل لم يكن بنافع له فلذلك لم
يتعرض الشيخ لهذا البحث وامّا قوله انّه لم
يبيّن انّ الدايم هل يفتقر الى مؤثر ام لا فليس
بشيء ايضا لانّه بيّن انّ الواجب بالغير لا ينافى
الدايم وانّ علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فا[ذن]
نا الدايم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا او الا فلا
وهذا القدر كان بحسب غرضه ههنا ثم ...
والتحقيق انّ الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين

لفظي لان

لفظي لانّ المتكلمين جوّزوا ان يكون العالم على تقدير
كونه ازليًّا معلولًا لعلة ازليّة لكنّهم نفوا القول
بالعلة والمعلول لا بهذا الدليل بما دلّ على وجوب كون
المؤثر فى وجود العالم قادرا وامّا الفلاسفة
اتفقوا على انّ الازلى يستحيل ان يفعله الفاعل
مختار فاذن حصل الاتفاق على انّ كون الشيء
ازليًّا ينافى افتقاره الى القادر المختار ولا ينافى
افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك
ظهر انّ الاختلاف فى هذه المسئلة اوّلًا هذا صحيح
من غير تراضي الخصمين وذلك انّ المتكلمين باسرهم
صدّروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون
العالم محدثا من غير تعرّض لفاعله فضلًا عن ان
يكون فاعله مختارًا او غير مختار ثم ذكروا بعد
اثبات حدوثه انّه محتاج الى المحدث وانّ محدثه
يجب ان يكون مختارا لانّه لو كان موجبا لكان
العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اوّلًا فظهر انّهم
ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا
الاختيار على الحدوث وامّا القول بنفى العلة
والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لانّ مثبتى الاحوال
من المعتزلة قايلون بذلك صريحا وايضا اصحاب
هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون مع الله
قدماء ثمانية سمّوها صفات المبدأ الاوّل فهم
بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين ان

يجعلوها معلولاتٍ لذاتٍ واجبةٍ هي علتها وهذا
شيء ان احترزوا عن التصريح به لفظاً فلا محيص
لهم عن ذلك معنىً فظهر انهم غير متفقين على
القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على
القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا
الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا الفاعل
مختارٍ بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل
ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية بان
الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يصدر
يكون فعله غير ازلي ولما كان العالم عندهم
فعلاً ازلياً اسندوه الى فاعل ازلي تام في الفاعلية
وذلك في علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدأ
الاول عندهم ازلياً تاما في الفاعلية حكموا بكون
العالم الذي هو فعله ازلياً وذلك في علومهم
الالهية ولم يذهبوا ايضاً الى انه ليس بقادر
مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان
كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين
من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من الطباع
الجسمانية على ما سيجيء بيانه تنبيه الحادث بعد ما
لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التي
هي الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد
معاً في حصول الوجود بل قبلية قبلٍ لا يثبت مع
البعد ومثل هذا فقيه ايضا تجدد بعدية بعد قبلية

يكون
بالملء وليس تلك القبلية هي نفس العدم فقد
العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل
ومع وبعد فهي شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم
على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا الاتصال
الذي يوازي الحركات في المقادير ازلياً الف من غير
منقسمات اقول يريد بيان ان كل حادث فهو
مسبوق بوجود غير قار الذات متصل اتصال
المقادير اعني الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته
في هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما
لم يكن يكون بعديته هذه مضافة قبلية قد زالت
فله قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على
الاثنين وامثالها التي يوجد القبل والبعد
منهما معا بل قبل ازول قبليته عند تجدد البعدية
وليست هذه القبلية هي نفس العدم لان العدم
كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس
الفاعل لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك
شيء يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات وهو متصل
في ذاته اذ من الجائز ان نفرض متحركا يقطع مسافة
يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته
فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين
ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات
متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة
فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصالا

المسافة والحركة وقد تبين في النمط الاول ان مثل
هذا المتصل لا يتألف من الاجزاء لا تتجزى فاذن
ثبت ان كل حادث مسبوق بوجود غير قار الذات
متصل اتصال المقادير وهو المطلوب فهذا ما في
الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية
والشيخ قد نبه على انيته في هذا الفصل وسيشير في
الفصل الذي يليه الى ماهيته ولذلك وسم احد
الفصلين بالتنبيه والآخر بالاشارة وهذه المباحث
تتعلق بالطبيعيات وانما اوردها ههنا لاحتياجه
اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب
واعلم انه انما نبه ههنا على وجود الزمان قبل
كل حادث بوجود القبلية والبعدية الخاصتين
به فانه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية
اللتان لا توجدان معا وذلك لان الشيء قد
يكون قبل شيء قبلية بهذه الصفة لا لذاته بل
لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية
والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما الزمان
فليس بسبب شيء آخر بل ذاته ~~القبلية والبعدية~~
المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين
بها لا لشيء آخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل
على وجود الزمان ولا يصح تعريف الزمان بهما لان
تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتميزهما
عن ساير ~~اقسام القبلية والبعدية بانهما~~

اقسام القبلية والبعدية بانهما

اللتان لا

اللتان لا توجدان معا ~~ايضا بتميزهما عن ساير~~ اقسام ~~ليس~~
~~القبلية والبعدية بانهما اللتان لا توجدان~~ معا
ايضا ليس بتميز حقيقي لان المع يجري مجراهما
في معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروف
الانية لم يلتفت الى ذلك والقبلية والبعدية
اللاحقتان بالزمان اضافيتان لا توجدان الا
في العقول لان الجزئين من الزمان اللذين
يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا فكيف
توجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل
للشيء يدل على وجود معروضها الذي هو الزمان
مع ذلك الشيء ولذلك استدل الشيخ بعروض
القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه واذ تقرر هذه
المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح
بان هذه القبليات لو كانت موجودة في الخارج
لكانت القبلية الواحدة قبل موجود آخر بقبلية اخرى
ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج
الذي يلحقه القبلية لذاته ويلحق ما سواه مما يقع فيه
بسببه في العقل اما نفس القبلية فليس من
الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها امر
اعتباري يصح تعقله في جميع الازمنة وان اخذ
من حيث يقع في زمان معين كان حكمه
حكم ساير الموجودات في لحوق قبلية اخرى يعتبرها
الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع الاعتبار
بانقطاعه

وينـدفع ايضا اعتراضه بانهما اضافتان فيجب ان
يوجدا معا وقد قيل انهما لا يوجدان معا هذا خلف
وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد
معروضاهما في العقل ولا يجب ان يوجدا في الخارج
معا وينـدفع ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف
بالقبلية الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود
وذلك لان العدم المقيد بشيء ما يكون معقولا بسبب
ذلك الشيء ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به من
حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال
سبق بعض اجزاء الزمان على بعض هو هذا
السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه
فيلزم من قولكم هنا ان يكون للزمان زمان اخر
قال والفرق بان الزمان مقتضي لذاته فلذلك
استغنت القبلية والبعدية العارضتان له عن
زمان آخر ولم يستغن القبلية والبعدية العارضتان
لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء
الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص
بعضها بالتقدم دون البعض الآخر وان لم يكن كان
انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون الزمان غير
متصل بل مركبا من آنات الثاني ان تجويز وجود قبلية
وبعدية لا توجدان معا في جزئين من الزمان
من غير زمان يغايرهما يقتضي تجويز كون العدم
قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرهما كـ

وايضا ان

وايضا ان قيل في الفرق ان القول بالقبلية والبعدية
يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا
بجزء آخر ولا يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث
لانه ينافي الاشارة الى ما هو قبل اول الحوادث
اجيب بان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس ليس
هو انه لم يوجد معه لان اليوم ايضا لم يوجد مع
الغد وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان
هذه المعية اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتيهما
فكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان
الذي حصل فيه الامس وحينئذ يعود التسلسل
وان لم يكن معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه
ان اليوم لم يوجد حين كان امس فلفظ كان مشعر
بمضي زمان وذلك يقتضي ايضا ان يكون للزمان
زمان آخر قال والقول بعينه الزمان للحركة ايضا
يقتضي بمثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان
اخر والجواب ان الزمان ليس له ماهية غير الاقتضاء
والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له
اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تاخر قبل التجزية
ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر ليسا بعارضين
يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء بسببهما متقدما ومتاخرا
بل تصور عدم الاستقرار الذي حقيقته الزمان
يستلزم تصور تقدم وتاخر الاجزاء المفروضة لعدم
الاستقرار لا لشيء آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتاخر

الذاتيين به واما ماله حقيقة غير علم الاستقرار
يقارنها علم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير
متقدما ومتاخرا بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق
بين ما يلحقه التقدم والتاخر للذات وبين ما يلحقه
بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم امس لم يحتج الى ان نقول
اليوم متاخر عن امس لان نفس مفهوميهما
يشتمل على معنى هذا التاخر اما اذا قلنا العدم والوجود
احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى
يصير متقدما واما المعية ففيه ما هو في الزمان
للزمان غير المعية بالزمان اعني معية شيئين
يقعان في زمان واحد لان الاولى تقتضي نسبة
واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان وهكذا في
متى ذلك الشيء والاخرى يقتضي نسبتين لشيئين يشتركان
في منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان او ذلك
لا يحتاج في الاولى الى زمان يغاير الموصوفين بالمعية
ويحتاج في الثانية اليه اشارة ولان يمكن الا
مع تغير حاله وتغير الحال لا يمكن الا للذي قوة
حال اعني الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق
بحركة ومتحرك اعني بتغير ومتغير لا سيما ما يمكن فيه
ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا
الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون ابعد
قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو
الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة كذا التاخر

بل من جهة تقدم وتاخر

النجدد لا

الذين لا يجتمعان

اللذين لا يجتمعان اقول يريد بيان ماهية الزمان وتقريره
ان التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما في
الفصل المتقدم لا يمكن ان يوجد الا مع تغير حال
وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا لشيء يصح منه التغير
وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد
الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق
~~بتغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا~~
~~الاتصال~~ متغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا
التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال
متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور
في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل
حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له اول فهو حادث
فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك
وجوب كون الزمان متصلا لا الى اول والحركات
المستقيمة لا يمكن ان يتصل لا الى اول لوجوب تناهي
الامتدادات ولما سيأتي في النمط السادس فاذن
الزمان يتعلق بحركة يمكن ان يتصل ولا ينقطع
وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل
التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع
المتصل فالزمان كم يقدر التغير اعني الحركة وهذه
وهذه ماهيته وعند تبيينها صرح بتسميته فقال وهذا
هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة
المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان

الوجود بتغير هو عرض ومتغير

حيث ... الى سكون وانقطاع

لان المنفصل لانه لا يجوز ان يكون مؤلفا من غير منقسم والكم المتصل مؤلف من الوحدات

وذلك لان للحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا يوجد المتقدم والمتأخر مجتمعين في الوجود والحركة يتجزى بتجزية المسافة وتأخرها الا ان المتقدم والمتأخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم والمتأخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا وقد قال في الشفاء بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان تنقسم الى متقدم ومتأخر وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر منها ما يكون في المتأخر من المسافة معا فيكون للتقدم والتأخر في الحركة خاصية تلحقها من جهة ما هما للحركة ليس من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فيكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد او المقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل في المسافة والا لكان البيان تحديدا بالدور وهذه عبارته وغرضه بيان

ويصير بعضها متقدما وبعضها متأخرة بازاء تقدم اجزاء المسافة صح

لكن يتبع ذلك ان المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر من المسافة صح

هذا التحديد

هذا التحديد الذي ذكره القدماء وغرضي من ايراده هذه النكتة الاخيرة اشارة كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او لانه غير ممكن في نفسه فتبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع **اقول** يريد بيان كون كل حادث مسبوقا بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود واما ممكن الوجود والاول محال والثاني حق فاذن له امكان وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه اهله بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا في نفسه مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون لشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض

لانه غير ممكن في نفسه صح

هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا اولا في نفسه وكونه مقدورا عليه صح

[illegible] بل يصير او لا يصير

فاذن هو امر معقول بالقياس الى شئ آخر فهو امرا
والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في
موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع
وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود
ذلك الحادث فيه فهي قوة وجود والموضوع موضوع
بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع
بالقياس الى الحادث ان كان عرضا او مادة بالقياس
اليه ان كان صورة فهذا تقريرها في الكتاب واعلم
ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما
بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود
البياض واما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض
فهو يكون للشئ بالقياس الى وجود شئ آخر له او
بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم
يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض ويقال
الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان تصير
موجودة بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات
محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها
واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون
للشئ بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون
ذلك الشئ مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة
كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذلك
الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج
الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل
وجود ذلك

وجود ذلك الشئ واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك
الشئ قائما بنفسه لا علاقة له بشئ من الموضوع والمادة
ومثل هذا الشئ لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان
محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه
لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا
علاقة له بشئ فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه
لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير
والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة
ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد
فرض غير عارض لشئ هذا خلف ولما تبين ان مثل
هذا الشئ لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان
دايم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود
وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة يكون اما
اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا توجد
مع المواد وان لم يكن حالة فيها وامكانات هذه
الاشيا يكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال
هذه الموجودات في موادها بالقوة وهي تختلف
بالبعد والقرب ويزول عنها مع خروج الوجودات
من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها
بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها
فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود
والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب
والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن فيه

واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد فى الخارج
والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هى
موجودات العالم باسرها وهذه الاختلافات
احوال الموصوفات فى انفسها فهذا ما اردت تحقيقه
فى هذا الموضع ليزول الاشكالات التى تورد ههنا
وظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشئ قبل
وجوده نفى صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم
معارضته بذلك بانه موصوف حينئذ بانه مقدور
للقادر وذلك يقتضى تميزه ثم معارضته للمعارضة
بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا
صرفا خبط يقتضيه عدم التميز بين الاعتبارات العقلية
والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا
لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وصفا
لغيره والثانى محال لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان
امكان فالجواب عنه ان الامكان فى نفسه اعتبار
عقلى متعلق بشئ خارجى فمن حيث تعلقه بالشئ
الخارجى ليس بموجود فى الخارج هو امكان وجود
فى الخارج ولتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك
الشئ فى الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما
بالعقل موجود فى الخارج وله امكان آخر يعتبره
العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما
فى التقدم لا يقال وجود شئ فى العقل دون الخارج
جهل لان الجهل هو وجود صورة فى الذهن على انها

صورة لموجد

صوره لموجود خارجى مع عدم المطابقة والاعتبارات
العقلية لا توجد فى العقل على انها صورة شئ فى
الخارج بل على انها احكام موجودات فى الخارج
من حيث هى احكام بل تكون موجودة من حيث
هى محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز
ان يكون محلا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع
ان يكون محلا لشئ ولا يجوز ان يكون حالا فى غيره
لان نعت الشئ لا يكون حاصلا فى غيره فالجواب ان
امكان الشئ قبل وجوده حال فى موضوعه فان
معناه كون ذلك الشئ فى موضوعه بالقوة وهو
صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشئ من حيث هو
بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض فى
موضوع وبالاعتبار الثانى يكون كاضافة المضاف
اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشئ الا فى غيره
لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما
قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية
لوجود المتضايفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية
والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على امكانه فالجواب
انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت
المتضايفين ولكن يكفيه ثبوتهما فى العقل ولا يجب
من ذلك تقدمهما عليه فى الخارج لكنه من حيث
تعلق معروضيه الثابتين فى العقل بامر وجودى
فى الخارج كما مضى فى التقدم بعينه واما قوله

الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع او مادة منقوض
بالعقول والنفوس المفارقة وبالهيولى فانها ممكنة
مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه
ما مر في الفرق بين الامكانين عند تعلقهما بما في
الخارج وان امكان مثل هذه الاشياء صفة لماهيتها
المجردة عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث
ثبوتها في العقل موضوع والامكان بهذا الاعتبار
كعرض في موضوع وهو ايضا صفة لوجود ذاتها ويكون
بهذا الاعتبار كاضافة لمضاف اليه واما قوله لم
لو قيل الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده اولى ولا يصير اولى
الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان
اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت حالة الحدوث
لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث
ويتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث وجود
الحادث كان موقوفا اما على وجودها او على عدمها
والاول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها
والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما اقتضى بعدها
واما الكبرى فلما مر فالجواب عنه ان الشيء لا يحدث
الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية
وانما يحدث مع تحقق وجوبه غير متأخر عنه ولا
متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان يتم استعداد مادته
او موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام يتعلق بشرائط
يشبهها الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة

في الجسم

في الجسم الابداعي على ما يشتمل العلم الالهي على بيانه
تنبيه الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل
البعدية الزمانية والمكانية وانما يحتاج الآن
من الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان امتنع
ان يكونا في الزمان معا **اقول** يريد اثبات الحدوث
الذاتي للممكنات ولما كان تحقيق الذاتي مبنيا على
تحقيق التأخر الذاتي لان الحدوث وهو كون وجود
الشيء متأخرا عن لا وجوده ينقسم الى زماني والى ذاتي
لانقسام التأخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى
التأخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي واعلم
ان تأخر الشيء عن غيره يقال بخمسة معان على ما حقق
في الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثاني
بالمرتبة او الوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفا منه
والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالعلية
والاخيران يشتركان في معنى واحد وهو التأخر
بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى
آخر في تحققه ولا يكون ذلك الشيء المحتاج هو المتأخر
بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج
اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج
او لا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالعلية
وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار
الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد
وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالعلية

لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان فير تقع كل
واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الآن ارتفاع
المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من
غير عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في
الوجود من غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان
يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد
الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تاخرا بالطبع
ويخص التاخر بالمعلولية باسم التاخر بالذات والشيخ
استعملها في قاطيغورياس الشفاء كذلك وذلك
انه قال عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يقال
المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات
اما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك تاخرا بالذات
والدليل عليه انه تمثل له بحركة المفتاح واليد
وهو تاخر المعلولية الذي هو احد قسميه ثم
الحق اسم التاخر بالذات صريحا على القسم
الآخر وهو تاخر ما للشيء بحسب غيره عما له من
ذاته وهو تاخر بالطبع لا بالعلية وهذا التاخر
اعني الذاتي بالمعنى المشترك هو تاخر حقيقي وما سواه
فليس بحقيقي لان المتاخر بالزمان او بالمرتبة او
او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما وهو هو
لان المقتضي لتاخره هو [illegible] امر عارض لذاته
واما المتاخر بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما
وهو هو لان المقتضي لتاخره هو ذاته لا غير

حصر الشيخ

١٠٥/١

حصر الشيخ بانه الذي يكون باستحقاق الوجود واعلم
ان المتاخر بالمعلولية يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم
بالعلية والمتاخر بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان
مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك
حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام
الشامل للوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا في
الزمان معا قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن
آخر ووجود الآخر ليس عنه فانما استحق هذا الوجود لا
والآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل
الى ذلك الا مارا على الآخر وهو بيان للتاخر بالذات
بتقريره في بعض اقسامه ومعناه ان هذا التاخر
يكون اذا كان وجود هذا يعني المتاخر كالمعلول مثلا
عن آخر يعني المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم
كالعلة ليس عن المتاخر فما استحق المتاخر الوجود
الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من
علته ان كان له علة واما المتقدم فليس يتوسط المتاخر
بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن
المتاخر وليس يصل الى المتاخر من تلك العلة الا مارا على المتقدم
وذهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة
متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول
ليس بمتوسط بين ذات العلة ووجودها ولست
ادري هذا التفصيل مطابقا لالفاظ الكتاب
قوله وهذا مثل ما تقول حركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح

حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الاول صح

ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت ... او ثم تحركت المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت

يدي وان كانا معًا في الزمان فهذه بعدية بالذات

اقول وهذا ايراد المثال للمتقدم الذاتي ومعناه واضح

واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية فقال

ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها

مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول

هو ان المؤثر في الشيء موثر فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة

وان كان المراد شيئًا آخر فلا بد من افادة تصوره

وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول

الا مارا على العلة بيانا لذلك ونسبه الى المجازفة

التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا آخر عنه ونسبه

الى الركاكة واقول تقدم الشيء الذي منه الوجود

على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم بيديهة

العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة

تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه

عن التقدم الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود

التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم قوله

ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار

ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات

وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون

له وجود لو انفرد بل عن غيره فاذن لا يكون له وجود

قبل ان يكون له وجود هو الحدوث الذاتي اقول

لما فرغ عن بيان معنى التاخر الذاتي شرع في المقصود

وهو اثبات الحد

وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان

حال الشيء الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع

النظر عن غيره انما يكون قبل حاله بحسب غيره

قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته

يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال

التي يكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال

التي بحسب الغير فلا يقتضي ارتفاع الحال التي بحسب

الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد

عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج واما

بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان

وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه

انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران

له وهذه الحالة اعني التجرد عن الاعتبارات لا

يكون الا في العقل فالحال التي له متجردا عن الغير

اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم واما

وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده

مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث

الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود

من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق اللاوجود فان

المستحق للاوجود هو الممتنع فاذن وجوده مسبوق

بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم

قال ففي قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او

لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد

اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا لكان ممتنعًا لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادًا والجواب ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان يعتبر مع وجود الغير او مع عدمه او لا تعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هو لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظ لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود كالانفراد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه انه ثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب وتقرير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته وتقدير النتيجة ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات تنبيه وجود المعلول يتعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها تكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا من امور يحتاج الى ان يكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الآلة حاجة النجار الى القدوم او المادة حاجة النجار الى الخشب او المعاون

حاج النشار

حاجة النشار الى نشار آخر او الوقت حاجة الادمي الى الصيف او الى الداعي حاجة الآكل الى الجوع او زوال مانع حاجة الغسال الى زوال الدجن اقول يريد ان ينبه على ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج في عليتها بالفعل كما مضى ثم اشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور فان علة هاتين الحركتين لا تحصل موجودة الا باحدهما وقوله او غير ذلك اشارة الى ~~الحالة التي للنفس النباتية التي يصير بها علة الحركة مع انها ليست طبيعة ولا ارادية والى الحالة التي يكون للعلل التي هي فوق هذه العلل~~ اما الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل في تتميم عليتها بالفعل وقد ذكر منه ستة اصناف فيمكن ان يشتمل عليها قسمة وهو ان يقال تلك الامور يكون اما وجودية واما عدمية والوجودية يكون اما شيئا ينضاف الى العلة ليتمكن من العلية او شيئا لا ينضاف الى العلة ليتمكن من العلية صح اليها والاول اما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كالآلة واما شيء لا يتوسط وهو اما ذات ينضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي والشيء الذي لا ينضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة واما ليس محل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال

وكذلك الحالة التي للنفوس النباتية التي يصير بها علة الحركة غير طبيعية ولا ارادية و الحالة التي يكون للعلل التي هي فوق هذه العلل صح

والارادة المقتضية لها مع الشعور صح

المانع قوله فی الوقت حاجة الادمی الی الصيف
حاجة متخذ الادیم وهو منسوب الی جمع الادیم
والادیم یجمع علی ادم کافیق وافق وهو الجلد الذی
لم یتم دباغته ویجمع ایضا علی آدمة کرغیف وارغفة
فالمنسوب الیه اما ادمی بفتح الالف والدال
وامّا آدمی بمد الالف وکسر الدال والداعی عند الاراده
فان الفاعل بالارادة قد یکون له داع وقد لا یکون
فیحدث وهو فی جمیع الاحوال موصوف بانه فاعل
بالارادة والدجن فی قوله حاجة الغسال الی زوال
الدجن هو الباس الغیم السماء وهو ضد الصحو
علی زوال المانع اعترض الفاضل الشنه بانه قید
عدمی والعدم لا یکون جزءا من العلة الموجوده
والجواب ان الشیخ لم یقل ان هذه الامور اجزاء
للعلة بل ذکر انها ما له مدخل فی تتمیم علیتها وصیرورتها
علة بالفعل ولا شك ان العلة ما یمنعها عن التاثیر
لا یکون علة بالفعل واعلم ان الامر العدمی لیس
عدما صرفا بل هو عدم مقید بوجود شیء وهو من
حیث هو کذلك امر ثابت فی العقل فیصح ان یکون
علة لما هو مثله کما یقال عدم العلة علة العدم ویصح
ان یکون شرطا لوجود معلول ثابت علی الاطلاق
ویصیر جزءا من المفهوم عن علته التامة اذا کان ذلك
المفهوم مرکبا فی العقل قوله وعدم المعلول یتعلق
بعدم کون العلة علی الحالة التی هی بها علة بالفعل کان

والزمان هاهنا شرط وجودی لجودة الصنعة لان کون العلة علة بالفعل

مع ما یمنع

دانها موجوده

د انها موجودة لا علی تلك الحالة اذ لم یکن موجودة
اصلا اقول لما ذکر الامور التی یتم بها علیة العلة
وهی ما یتعلق وجود المعلول بتعلق بجملتها ذکر ان
عدم المعلول یتعلق بعدم شیء من تلك الجملة
اما عدم حال من الاحوال المعتبرة فی العلیة بالفعل
وجدها واما عدم ذات العلة مطلقا قوله فاذا
لم یکن شیء معوقا من خارج وکان الفاعل بذاته
موجودا ولکنه لیس لذاته علة توقف وجود المعلول
علی وجود الحالة المذکورة فاذا وجدت کانت طبیعة
او ارادة جازمة او غیر ذلك وجب وجود المعلول
وان لم یوجد وجب عدمه وایهما فرض ابدا کان ما بازائه
ابدا او وقتا ما اقول ای فاذا کان الفاعل موجودا ولا مانع
ولم یکن هو لذاته علة تامة بل یحتاج الی حالة من
الاحوال المذکورة ووجود المعلول موقوف علی وجود
تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود المعلول لانه
لم یتوقف الا علیها وان لم توجد وجب عدمه لانه
توقف علی شیء لم یوجد وای الامرین فرض ابدا
او وقتا دون وقت کان ما بازائه مثله قوله واذا
جاز ان یکون شیء متشابه الحال فی کل شیء وله معلول
لم یبعد ان یجب عنه سرمدا فان لم یسم هذا مفعولا
بسبب ان لم یتقدمه عدم فلا مضایقة بعد ظهور
المعنی اقول ای اذا جاز ان یکون علة تامة موجودة لا اول
لوجودها ولا آخر وهی متشابهة الحال فی کل شیء تجدد

کان وقتا ما

فی جمیع هذه الامور ممتنع التغیر

لها ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد أن يجب عنها دايمًا واما قال لم يبعد وان كان من الرأي ان يقول وجب أن يجب عنه سرمدًا لأن مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول دايم الوجود وايضا القطع بوجود علة هذا شانها مبني على ان العلة الاولى يمتنع أن يكون لها صفة او حال يجوز ان يتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي يكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي يكون للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة التي يكون للامور الثابتة بعضها الى بعض ثم او ما الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم يطلق لفظ المفعول عليه بسبب ان لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث تنبيه الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان اقول هذا تفسير لفظ الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور قوله وما يتقدمه عدم زماني

لم يستغن عن

[illegible]

لم يستغن عن متوسط اقول وهذا ايضا كالذي سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم وتبين من انضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع متقابلان على ما استعملهما في صدر النمط قوله والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث اقول التكوين هو ان يكون من الشيء وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني وكل واحد منهما يقابل الابداع من جهة والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذن التكوين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما وليس في هذا البيان موضع خطابة كما ذهب اليه الفاضل الشارح تنبيه واشارة كل شيء لم يكن ثم كان فتعيين في العقل الاول ان ترجح احد طرفي امكانه صار اولى بشيء وبسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا التبيين ويفزع الى ضرب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب

والابداع وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني

عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان
اذ لا وجه للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب
الترجيح جذعا ولا يقف فالحق انه يجب عنه اقول
الحادث لا يكون واجبا فهو ممكن يفتقر في ترجح احد
طرفي وجوده وعدمه على الآخر الى علة مرجحة لذلك
الطرف وهذا الحكم اولي وان كان قد يمكن العقل
اي يمكن للعقل ان يذهل عنه ويحوج الى ضرب
من البيان كما يحوج الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين
اللتين لا يمكن ان يترجح احديهما على الاخرى من
غير شيء آخر ينضاف اليه والى غير ذلك مما يجري
مجراه ويذكر في هذا الموضع ثم ان صدور ذلك
الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا
يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع
فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب
ترجحه جذعا اي جديدا وحديثا ولا يقف بل يؤدي
الى افتقار بعد كل سبب الى سبب آخر الى
نهاية ويلزم منه ان لا يكون ما فرض سببا سببا
وهو محال فاذن صدور الترجيح عن السبب الاول
واجب وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما
لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وايضا
ان العلة الاولى لما كانت واجبة لذاتها كانت
واجبة في عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة
معا لاشتماله على حكم اولي وهو احتياج الممكن

في وجوده

في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم
ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو
كون السبب في سببيته واجبا وهذا مما نازع فيه
قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار
انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على
سبيل الوجوب تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث
يجب عنها آ غير مفهوم ان علة ما يجب عنها ب واذا
كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي
المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته
او من لوازمه فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب
جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة
مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما
بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما
بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة اقول يريد بيان
ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد
الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريب
من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما
كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى
الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء
~~بحيث~~ بحيث يجب عنه آ غير
مفهوم كونه بحيث يجب ب اي علية لاحدهما غير
عليته للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير
حقيقتيهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل

هو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد
فرضنا واحدا هذا خلف فهذا القدر كاف في تقدير
هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذلك الشيئان
اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد
او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام
الاول بعينه { يقف فيهما اذن من مقوماته
وفي بعض النسخ بزيادة او بالتفريق بعد قوله
فاما ان يكونا من مقوماته او الاخر من لوازمه والمراد
منه ان يكون احدهما من مقوماته والاخر من لوازمه
وحينئذ لا يكون حيثية استلزام ذلك اللازم هي
بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدأ
حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والا فيعود
الكلام وعلى الجملة مع جميع التقادير ويلزم منه
تركب اما في ماهية ذلك الشيء او لانه موجود بعد
كونه شيئا ما او بعد وجوده بتفريق له والاول كما
في الجسم بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة
والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر الذي
يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده
والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه او جزئياته
فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما
بتوسط فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون
احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان
تصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط

البعض وانما قال

البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم
الماهية لان الماهية قد تكون بسيطة والتكثر يلزمها
اما للوجود او اما لما يعرض الوجود كما مر وعارض
الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب
عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس
بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل
قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد
والحركة ولا شك فان مفهومات سلب تلك الاشياء
عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله تلك الاشياء
مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد
لا يسلب الشيء عنه الا واحد ولا يوصف
الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب
الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء
للشيء امور لا يتحقق الا عند وجود شيء واحد لا غير
فانها لا تلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل
يستدعي وجود اشياء فوق واحدة يتقدمها
حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشيا باعتبارات
مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء
الكثيرة ليس بمحال بيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت
مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه
ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر
الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل
ومقبول او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه كالعقل الفعال

واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى
اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث
ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال
لا يمتنع خروجها عنها واما صدور الشيء عن الشيء
فانه يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا
لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد
لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق
شيء يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور
يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة
والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه
والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول
وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول وعلى الاضافة
العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان
المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات
العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد
يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لا لذاتها
بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق
واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه
التكثر في ذات العلة كما مر

اوهام وتنبيهات

قال وهم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته
واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط
واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت
قوله تعالى لا احب الآفلين فان الهوي في حظيرة

الامكان افول

الامكان افول ما وقال آخرون بل هذا الموجود
المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله
وطينته غير معلول لكن صنعته معلولة فهؤلاء
قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة
ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود لعدة
اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء في
حكم الذين من قبلهم اقول يريد بيان ذكر
مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات
وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه على ما
هو الحق عنده منها واول اختلافهم في الشيء
الغني عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب
لذاته اهو واحد او اكثر من واحد فالقائلون
بانه اكثر من واحد افترقوا الى القائلين بانها
هذه الموجودات المحسوسة والى القائلين بانها
غير ذلك فالفرقة الاولى زعمت ان الافلاك و
الكواكب باشكالها وهيآتها ونضدها والعناصر
بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث في
العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا
غير والشيخ رد عليهم بتذكيره ما مر من شرط واجب
الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شيء
وغير منقسم بحسب الحد والماهية ولا بحسب
المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى اجزاء ولا الى
ولا الى ماهية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشيء

من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات
الموصوفة بذلك مبادى بانفسها غنية عن غيرها
بقوله تعالى لا احب الآفلين في قصة ابراهيم عليه
الصلوة والسلم حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية
الكواكب لافولها فان الامكان افول ما واما
الفرقة الثانية القايلة بان هذه المحسوسات
ليست بواجبة فقد افترقوا الى القايلين بان مادة
هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والى القايلين
بانها ليست بواجبة اما القايلون بانها واجبة
فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصورة
ككثير من القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجزاء
هي اجسام اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال
وهم اصحاب ذيمقراطيس واما مختلفة بالنوع
وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها
عنصر واحد هو ماء او نار او هواء او غير ذلك
ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كاينة من تلك
المادة حادثة معلولة واثبتوا علة مغايرة لها
واجبة اما واحدة او فوق واحدة اما القايلون
بانها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى
المجردة وجميع من قال بالاجزاء او بالعنصر الواحد
واما القايلون بانها فوق واحدة فهم من جملة
القايلين بالهيولى المجرده وهم الحرنانيون الذين
قالوا بان المبادى خمسة هيولى وزمان وخلاء
ونفس وباري

ونفس وآله واما القايلون بان المادة ليست بواجبة
وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب
الوجود للضدين خير وشرير ويعبرون عنهما تارة
بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ
رد على جميعهم بتذكر البرهان على ان واجب الوجود
واحد قوله ومنهم من وافق على ان واجب الوجود
واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل لا
وجود لشئ عنه ثم ابتدأ واراد وجود شئ عنه ولولا
هذا لكانت الاحوال المتجددة من اصناف شتى في
الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد
منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من امور
متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا وذلك محال
وان لم يكن كلية حاصرة لاجزائها معا فانها في حكم
ذلك وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال
توصف بانها لا تكون الا بعد ما لا نهاية له فيكون
موقوفة على ما لا نهاية له فينقطع اليها ما لا نهاية
له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال
وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هولاء من
قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم
من قال لا يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم من
قال لا يتعلق وجوده بحين وبشئ آخر بل بالفاعل
ولا يسأل عنه لم فهؤلاء هولاء اقول لما فرغ
عن ذكر اقوال القايلين بان الواجب اكثر من واحد

شرع فی اقوال القایلین بانه واحد وهم بعد اتفاقهم
علی ذلك افترقوا فرقتین ذهبت احدیهما الی ان ما
عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانیا وهم المتکلمون
وکثیر من سایر الملیین والثانیة الی ان بعض ما عداه
غیر مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات وهم الجمهور
الحکماء فقالت الفرقة الاولی ان واجب الوجود
لم یزل غیر موجد لشیء ثم ابتدأ واوجد العالم بارادة
واحتجوا علی ذلك بان الحال لو لم یکن کذلك للزم القول
بحوادث لا اول لها کما ذهبت الیه الحکماء وهو باطل
لا مور منها وجوب کون تلك الحوادث موجودة
بالفعل لان کل واحد منها موجود فاذن یکون لما لا
نهایة له کلیة منحصرة فی الوجود والانحصار فی شیء
یناقض عدم التناهی وان لم یکن لها کلیة حاصرة
لاحادها معا فی الوجود فانها فی حکم ذلك عقلا
علی ان الحکم علی کل واحد هو الحکم علی کل الاحاد
والشیخ اشار الی هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل
الی قوله فانها فی حکم ذلك ومنها امتناع وجود کل
واحد من الحوادث لکونه متوقف الوجود علی انقضاء
ما لا نهایة له من الحوادث السابقة والامور المترتبة
غیر المتناهیة یمتنع ان ینقضی واشار الی هذه الحجة
بقوله وکیف یمکن ان یکون حال من هذه الاحوال
الی قوله فینقطع الیها ما لا نهایة له ومنها وجوب تزاید
عدد الحوادث بتجدد کل حادث وما لا یتناهی یمتنع ان یزید

او ینقص والی

او ینقص والی هذه الحجة اشار بقوله ثم کل وقت
یتجدد یزداد تلك الاحوال وکیف یزداد عدد
ما لا نهایة له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة
تخصص حدوث العالم بالوقت الذی حدث فیه
دون سایر الاوقات التی یمکن فرضها مما لا یتناهی
قبله وبعده افترقوا بحسب الاقوال الممکنة فیه
الی قایل بثبوت التخصیص بالوقت المعین اما لذات
ذلك الوقت او للفاعل او لشیء غیرهما والی قایل
ینفی التخصص وبالحقیقة لا فرق بین نفی التخصیص
وبین مشیته بسبب الفاعل وحده لا غیر فاذن الفرقة
المذکورة افترقوا الی ثلث فرق فرقة اعترفوا
ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصیص
غیر الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتکلمین
ومن یجری مجراهم وهولاء انما یقولون بتخصصه
علی سبیل الاولویة دون الوجوب ویجعلون علة
التخصص مصلحة تعود الی العالم وفرقة قالوا
علی سبیل الاولویة دون الوجوب وجعل حدوث
العالم فی غیر ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل
ذلك الوقت وهو قول ابی القاسم البلخی المعروف
بالکعبی ومن تبعه منهم وفرقة لم یعترفوا بالتخصص
خوفا من العجز عن التعلیل بل ذهبوا الی ان وجود
العالم لا یتعلق بوقت ولا شیء آخر غیر الفاعل
وهو لا یسأل عما یفعل او اعترفوا بالتخصص وانکروا

وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا الى
ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على
الآخر من غير تخصيص وتمثلوا في ذلك بعطشان
يحضره الماء في انائين متساويين النسبة اليه من
كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك
من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن
الاشعري ومن يجذ حذوه وغيرهم من المتكلمين
المتاخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال
بقوله ومن هولاء من قال الى قوله ولا يسال
لم وختم اقوال المتكلمين بقوله فهولاء هولاء **قوله**
وبازاء هولاء قوم من القايلين بوحدانية الاول
يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب
بجميع صفاته واحواله الاولية وانه لم يتميز في
الصريح حال الاولى به فيها ان لا يوجد شيئا ابدا
او بالاستثناء ان لا يوجد عنه اصلا وحال بخلافها **اقول**
لما فرغ من بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان
مذاهب الحكماء وبدا بانهم يقولون ان واجب
الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية لان ذلك
يقتضي قدم الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل
اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا
دايما اما ان كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته
الى سبب آخر كما مضى بيانه وواجب الوجود
لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية

الاحوال الت

الاحوال التي لا يتوقف وجودها على شيء غير ذاته
لكونه قادرا وفاعلا وعالما ويقابلها الاحوال
الثانية المتوقفة على وجود الغير لكونه اولا وآخرا
او ظاهرا وباطنا وهي لا يكون له واجبة لذاته بل
عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب
الفعل فاشار الى ان العدم الصريح لا يتميز فيه
حال يكون فيها امساك للفاعل عن فاعليته
بالقياس اليه اولى يكون لا صدور الفعل اولى با
الفعل ~~اخرى بالقياس الى~~ آخرى يصير فيها
فاعليته اولى بها وصدور الفعل اولى بالفعل وغرضه
من ذلك الرد على القايلين بكون بعض الاوقات
اصلح لان يفعل فيه من الباقية **قوله** ولا يجوز ان
تنبح ارادة متجدده الا لداع ولا ان تنبح جزافا
وكذلك لا يجوز ان تنبح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد
حال وكيف تنبح ارادة لحال تجددت وحال
ما تجدد كحال ما مهد له التجدد فيتجدد واذا لم
يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة
مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لامر
تيسر او لازدال مثلا كحسن من الفعل وقتا
او وقت معين او غير ذلك مما عدا او كقبح كان يكون
له او كان قبل ذا او عاق او غير ذلك كان زال
اقول لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو
الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث

هو قادر احتاجوا الى اثبات شئ بسببه تخصص الطرف
الذى يختاره فاثبتوا الارادة يتعلق بذلك
الطرف الذى وهى متجددة عند بعض المعتزلة
وقديمة عند الاشاعرة وغير زايدة على العلم عند
الكعبى فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة
اولا بانها لابد وان تتبع امرا متجددا يقتضى الاراده
يقتضى ايثار احد المقدورات كشوق ما او ميل اليه
وهو الداعى والا لكان تعلقها بذلك المقدور
دون ما عداه جزافا تعالى بالاتفاق والجزاف
لفظة معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد
يطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدأه
شوقا تخيليا من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة او
كالتنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب
باللحية مثلا وهو باعتبار من الغاية والشيخ
ههنا على الفعل الذى يتعلق الارادة به بالشعور
فقط من غير استحقاق او اختصاص ثم ان الشيخ
جعل الحكم اعم مما فيه النزاع للاستظهار فقال
وكذلك لا يجوز ان يسنح طبيعة او غير ذلك بلا تجدد
حال اى لا يجوز ان يحدث شئ من شرايط الفاعل عليه
التى يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة
او ارادة او قسرا من غير تجدد وابطل ذلك بان حال
الشئ المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد الذى
كلا منافيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشئ فى تجدده

فكذلك

وهما منفيان عنه صح

من الفاعل كالات العبث يكون باعتبار صح

فكذلك يحتاج الشئ الى تجدد امر آخر ويتسلسل اما
دفعة وهو باطل واما شيئا قبل شئ وهو القول بحوادث
لا الى اول ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة
وبان الارادة غير زايدة على العلم بقوله واذا لم يكن
تجدد كانت حال ما لم يتجدد شئ حالا واحدة مستمرة
على نهج واحد وذلك يقتضى اما لا صدور الفعل
عن الفاعل اصلا واما صدوره فى جميع اوقات
وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة
المتجددة لا يعترفون بتجدد شئ غير الفعل اصلا
مع قولهم اما يكون بعض الاوقات اصلح للصدور
واما بامتناع الصدور فى غير ذلك الوقت فلما
فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شئ وابطال
القول بان لا يتجدد شئ اشار الى ان هذين القولين
ايضا قول بتجدد فقال وسواء جعلت التجدد لامر يتيسر
لحسن من الفعل وقتا ما يتيسر يعنى القول بصلوح
بعض الاوقات او معين يعنى ضرورة الفعل متأتيا
بعد كونه ممتنعا او غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب
اصطلاحاتهم او جعلته لامر زايل كقبح كان فزال
عند الوقت الصالح او امتناع كان فزال عند وقت
الامكان او غير ذلك بحسب عباراتهم فان القول
بجميع ذلك قول بتجدد شئ ما وقد ابطلناه قوله
ق لو لا فان كان الداعى الى تعطيل واجب الوجود
عن افاضة الخير والجود وهو كون المعطل

ذلك

مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد
انكشف لذي الانصاف ضعفه على انه قايم في كل حال
ليس في حال اولى بايجاب التسبق منه في حال اما
كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود
لغيره فليس يناقض كونه دايم الوجود لغيره كما نبهت
عليه **اقول** ولما فرغ عن الاشارة الى قدم الفعل
بما هو من جانب الفعل وبما هو من جانب الفاعل
وابطل القول بالحدوث اراد ان يشير الى ضعف
حجج القوم وحججهم ايضا ينقسم الى ما يتعلق بالفاعل
والى ما يتعلق بالفعل فما يتعلق بالفاعل هو قولهم
ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا
بالعدم ومما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه
يمتنع ان يكون الا محدثا فذكر ان الداعي لهم الى
القول بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام امر
شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل
عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون
الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع
ذلك فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في
الوقت الذي حدث او في وقت اخر قبله او بعده
من غير تخصص داع او اولوية لذلك الوقت دون غيره
وان كان الداعي لهم الى ذلك ظنهم ان الفعل في
نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد تنبهت في
هذا النمط على فساده وتبين لك ان المعلول يمكن

ان يكون دايم

ان يكون دايم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن
الحجج الثلثة المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث
لا اول لها وبيان وجوه الخطاء فيها **قوله**
واما كون غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد
وقتا ما موجودا فهو توهم خطاء فليس اذا صح على
كل واحد حكم صح على كل محصل والا كان يصح ان
يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في
الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود
~~لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود~~ فيحمل الامكان
على الكل كما على كل واحد **اقول** اشارة الى الجواب عن
الحجة الاولى وهو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل
واحد يقتضي القول بامكان دخول غير المتناهي
في الوجود لامكان دخول كل واحد منها في الوجود
وهذا مما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون مقدورات
الله تعالى لا يتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في
الوجود بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود
وقوله وقالوا ان لم يزل غير المتناهي من الاعداد
التي يذكرونها معدودة الاشيا بعد شي وغير
المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر او اقل ولم
لا يثلم ذلك كونها معدودة غير متناهية في العدم
اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان
غير المتناهي اذا كان معدوما فقد يمكن ان يزيد
وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي

ينقص كل يوم ولمعلومات الله تعالى التي هي زايدة
على مقدورات مع كونها غير متناهيين عندهم والحوادث
التي كلامنا فيها ليست بموجوده جميعًا في وقت من الاوقات
فاذن ازديادها لا يكون قادحًا في كونها غير متناهية

وقوله واما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله
ما لا نهاية له او احتياج شيء منها الى ان ينقطع اليه
ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معنى قولنا توقف
كذا على ذلك هو ان الشيئين وصفا معا بالعدم
والثاني لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم
الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت
من الاوقات يصح ان يقال ان الاخير كان موقوفا
على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان ينقطع
اليه ما لا نهاية له بل اي وقت فرضت وجدت
بينه وبين كون الاخير اشياء متناهية
~~محتاجا الى ان ينقطع اليه ما لا نهاية~~ وفي
جميع الاوقات هذه صفته لا سيما والجميع
عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا
التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء
كل واحد واحد منها في وقت اخر لا يمكن ان
يحصى عددها وذلك محال فهذا نفس المتنازع
فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة
في ابطال نفسه اما ان يغير لفظها تغييرًا لا يتغير
به المعنى اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة

اول

وهو ان

وهو ان معنى توقف الحادث اليومي على انقضاء
ما لا نهاية له او احتياجه الى ذلك ان كان هو انه
قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا
الحادث فيه ولا شيء من الحوادث وكان وجود
الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا على
انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت الى ان
ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك
مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت
هو مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض فيما مضى
فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث
الا عدد متناه واذ كان كل وقت وجميع الاوقات
عندهم واحدًا ففي جميع الاوقات هذا الحكم يكون
حقا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد
الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع

قوله ثم لو فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان
يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب
الى الاوقات والاشياء الكائنة عنه كونا اوليا
يلزم ذلك لزوما ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات
يلزم منها فيتبعها التغير اول لما فرغ عن الاحتجاجات
والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء
ههنا وهو ان الواجب لا يختلف نسبته الى الاوقات
والى معلولاته الاولية يعني العقول وما اجرام
يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية والا

من الحوادث او كان هذا الحادث
محتاجا في وجوده الى انقضاء ما لا نهاية
له صح

التي لا واسطة بينها وبين
المبدأ الاول او الا واسطة
غريبة بينها صح

الكلية فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا
توسط شيء آخر الا ما يلزم منها يعني الحركة السرمدية
فيتبعه التغير يعني الحوادث اليومية قوله
فهذه هي المذاهب واليك الاختيار بعقلك
دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا
اقول مراده ان التنازع في القدم والحدوث
سهل بالقياس الى التنازع في وحدة واجب
الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل
فيه وليس مراده ان لمسئلة الحدوث والقدم
تعلقا بمسئلة التوحيد النمط السادس في

النمط السادس في الغايات

الغايات ومباديها في الترتيب قال الفاضل
الشارح غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها
وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط
اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله
يصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا
النمط يشتمل على ثلثة مقاصد احدها بيان ان
كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله
وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتيب الوجود
وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة
القدم واساس لما بعده بيان الاول هو ان الباري
تعالى ان لم يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد
والارادة وحينئذ كان موجبا وذلك يؤكد
القول بالقدم وايضا عند القائلين بالحدوث

الذي عليه

الذي عليه تعويلهم هو قولهم ان الباري تعالى
اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه وبابطال
انه يفعل بالارادة يندفع هذا العذر وبيان
الثاني وهو ان كون حركات الافلاك شوقية
تشبهية الذي به يستدل على وجود العقول
انما يثبت الوجود بعد ثبوت ان حركاتها ليست
للعناية بالسافلات وذلك انما يثبت بان يقال
لو كانت حركاتها لاجل السافلات كانت هي مستكملة
بها والعالي لا يكون مستكملا بالسافل واقول
انه لما اثبت للوجود مبدأ اولا في النمط الرابع
كان من الواجب ان يبين كيفية مبدائيته فذكر ذلك
في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع والابداع
ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى
غاياتها فبدأ بالاشارة الى غايات افعال ذوي
ان اي الفاعلين لا يكون لافعاله غاية واي منهم
يكون لافعاله غاية فان من يكون لافعاله غاية ثم
اشار الى غايات افعال الصنف الثاني فدل ذلك
على وجود موجودات مترتبة هي مبادي لغايات
تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين
وساقه ذلك الى النظر التام في اثبات الموجودات
ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدأ الاول الى
المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها
في الترتيب تنبيه اتعرف ما الغني الغني التام هو

الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في امور ثلثة
في ذاته وفي هيآت متمكنة من ذاته وفي هيآت كمالية
اضافية لذاته فمن احتاج الى شيء آخر خارج عنه
حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته وفي هيآت
مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال لها اضافة
ما كعلم او عالمية او قدرة او قادرية فهو فقير محتاج
الى الكسب اقول هذا تعريف لمعنى الغني والمقصود ان
مراعاة معناه المقصود المحمول على المبدأ الاول
تقتضي ان لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته وهو علم
ان صفات الشيء تنقسم الى ما هو له في نفسه والى ما
له بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شأنه
ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما من شأنه ذلك
وهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيآت المتمكنة من
ذات الشيء والثاني هو الهيآت الكمالية الاضافية
وهي كمالات للشيء في نفسه هي مبادي اضافات له
الى غيره والثالث الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان
الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة اشياء
ذاته والهيآت المتمكنة من ذاته والهيآت الكمالية
الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة
الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغني بغيره فهو ليس
بغني بل فقير محتاج الى الكسب وهذا الكلام كالعكس
نقيض الاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح
قوله من افتقر في شيء من هذه الامور الى غيره فهو فقير

محتاج الى

محتاج الى الكسب كلام خارج عن قانون الخطابة
فانه لا معنى للفقير الا افتقاره في احد هذه الامور
الى غيره وحينئذ يصير معنى الكلام انه لو افتقر
في شيء من هذه الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى
الغير ومعلوم ان ذلك لا فائدة فيه وان كان
يريد بالفقير شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره
واقول كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون
كل قضية موضوعها ومحمولها شيء واحد فهي خارجة عن قانون الخطابة
ان قولنا الفقير في شيء ما فقير ليس بمنكر لان
الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير
المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شيء
موجود وايضا هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا
الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل ذكر
ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته
ولا في شيء من صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان
يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر الى الغير في
هذه الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع
ومحمول بمعنى واحد لان المحدود والحد شيء واحد
واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد
ما يقابل المحدود بان انهما ايضا شيئا واحدا ويكون
كلام هذا جاريا مجرى من يقول الانسان هو الحيوان
الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس بانسان
فلا اذن لم يصر الاول تعريفا مقبولا والثاني

قوله مستنكراً مع كونهما فى الحكم واحداً بلى لو قال الشيخ انا
قد قال فى الاول ان الغنى هو الذى لا يتعلق بغيره
وقال بعده فمن احتاج الى غيره فقير وكان من
الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فقير لكان
سؤالاً لفظياً فكان الجواب انه لما كان فى الاول
قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف
الغنى به تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق الذى قام
مقامه فى افادة معناه ولما لم يكن فى الثانى قاصدا
للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انهما يستعملهما بمعنيين
متقاربين تنبيه اعلم ان الشئ الذى انما يحسن
به ان يكون عنه شئ آخر ويكون ذلك اولى واليق
به من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن
ما هو اولى واحسن مطلقا وايضا لم يكن ما هو
الاولى والاحسن به مضافا فهو مسلوب كمال
ما يفتقر فيه الى كسب اقول ان قوما من المتكلمين
يعللون افعال البارى تعالى بالحسن والاولوية
فيقولون ايصال النفع الى الغير حسن فى نفسه وفعله
اولى من تركه فلاجل ذلك قالوا خلق الله تعالى
الخلق والشيخ اراد ان ينبه على ان هذا الحكم
فى حق الله تعالى مقتضٍ لاسناد نقصان اليه
وتقريره ان الشئ الذى يحسن به ان يفعل فعلاً
ويكون ان يفعل احسن به ان لا يفعل فانه ان فعل
كان ما هو حسن به فى نفسه حاصلا وكان ما هو

احسن به من

غير مقبول

فهو

فهو

احسن به من شئ آخر ايضاً حاصلا وهما صفتان له
احديهما مطلقة والاخرى كالية اضافية الى شئ
آخر وان لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصلا
ولا ما هو احسن به من شئ آخر ايضا حاصلا
ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد يستفيدهما
ذلك الشئ من فعله وفعله غيره فاذن هو فى ذاته
مسلوب كمال مفتقر الى كسب تنبيه فما اقبح ما
يقال ان الامور العالية تحاول ان تفعل شيئا
مما تحتها لان ذلك احسن بها وليكون فعاله
جميل وان ذلك من المحاسن والامور التى تليق
بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل
شئ وان لفعله لمية اقول هذا تصريح بالمقصود
الذى افاده فى الفصل المتقدم وهو كنتيجة لما قبله
ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما متناولا لجميع
العلل العالية التى هى تامة بذواتها او بعللها
مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول
جل جلاله مطلقا لان الفاعل الذى يفعل لغاية
فهو غير تام من وجهين احدهما من حيث يقصد
وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضى كونه مستكملا
بذلك الوجود والثانى من حيث فاعليته بماهية تلك
الغاية فان ذلك يقتضى كونه مستكملا بذلك الوجود
والثانى من حيث فاعليته بماهية تلك الغاية فان
ذلك يقتضى كونه من حيث ذاته ناقصا فى فاعليته

الكمال المحض لا غيره

اليه

والحق الاول لما كان تاما بذاته واجلا لا كثرة فيه ولا شئ قبله ولا معه فاذن لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله تذنيب اتعرف ما الملك الملك الحق هو الغنى مطلقا ويستغنى عنه شئ في شئ وله ذات كل شئ لان منه او مما منه ذاته فكل شئ غيره فهو له مملوك وليس له حاجة الى شئ فقس اقول سياقة الكلام يقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنيب ولا اشك في ان التقديم والتاخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبي والثاني افتقار كل شئ في كل شئ اليه وهو اضافي والثالث كون كل شئ له وهو ايضا اضافي وعلل ذلك بكون كل شئ منه فانه لما كان كونه غاية للاشياء هو كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه تنبيه اتعرف ما الجود افادة ما ينبغي لا لعوض فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد

لا لشوق منه

الحق
كل شئ

الجود

لا لشوق منه وطلب قصدي لشئ يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله لقبح به او لم يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص اقول يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغي للمستفيد اي يكون مبتغى مرغوبا فيه مؤثرا مختار بالقياس اليه والثالث ان لا يكون لعوض وباقي الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظة ينبغي مجملة يراد بها تارة الحسن العقلي كما يقال العلم ما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كما يقال النكاح ما ينبغي والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى لها سوى هذين واقول هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه لفظة في الجاهلية اما معتزلة يقولون بالحسن العقلي واما فقهاء يقولون بالاذن الشرعي على ان المعتزلة والفقهاء ليسوا بانفرادهم بمستعملي لكن غاية ما في الباب انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين لكن ذلك ما يدل على كونهما في اصل اللغة دالة على معنى آخر منقول عنه وكيف لا وعلى ما يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه واعلم ان المدح في امثال هذا الكلام الذي استحسنه الخواص والعوام وجرى مجرى

الثالث

هذا اللفظ عليهم ... الباب انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحي بازاء هذين المعنيين

اللغة جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة تقول بغيته اى طلبته فانبغى صح

النكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله
لانه يدل على صدوده عن عصبية او حسد او قلة
انصاف حاشاه عن ذلك ثم انه قال القصد
الى ايصال الفايدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في
الجود لوجب ان يقال للحجر الذى سقط من سقف
ووقع على رأس عدو انسان ما فمات ذلك
العدو انه جواد مطلق لحصول ما ينبغى منه لا
لعوض فالجواب ان الجواد من يصدر عنه الجود
بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغى
لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل منه
بالذات ~~لان الحاصل منه بالذات~~ وهو حركته
الطبيعية هى استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال
كمال لغيره وايضا وقع على راس انسان اتفاقا
والاتفاقى يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الراس
لا يقتضى الموت بالذات بل يقتضى اختلال او
ضياع الاعضاء وللموت سبب آخر يقتضيه بالذات
عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضى لموت
انسان لا يكون مقتضيا لموت انسان آخر بالذات
بل بالعرض ثم ان المقتضى لموت عدو انسان
لا يكون مقتضيا لوصول فايدة الى ذلك الانسان
بالذات بل بالعرض فهذا حال مثال الذى
اورده وكذلك القول فى الدواء المصحح او
المزيل للمرض فانه يصحح ويزيل المرض بالعرض

واما ينفعل

واما ينفعل بالذات كيفية متضادة للكيفية
الغير الملايمة وهكذا حال ساير الفاعلات
الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئا
الا بالعرض فان قيل فلم لم تقيد الشيخ تعريف
الجود بانه ما يكون بالذات اجيب عنه بانه لو عرف
الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما
عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه
شى يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى
يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها
كيفية كذا وكذا لم يحتج ان يقول بالذات ويعود
الى المقصود ونقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل
يفعل بطبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل
اما بنفس فعله او بما يستعيضه فالجواد هو
كل فاعل يكون اعلى رتبة من هذه المراتب قال
الفاضل الشارح وقول الشيخ واعلم ان الذى يفعل
شيئا لو لم يفعله قبح به الى اخره اعادة للكلام الذى
ذكره فى الفصل الثانى من هذا النمط واول
هما قضيتان اتفقتا فى الموضوع فقط وهو
الفاعل الذى لو لم يفعل شيئا لقبح ذلك به وربما نسب
فى المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال وههنا
بانه متخلص اى مستعيض ما فظهر ان هذا ليس باعادة
لذلك كما ظنه هذا الفاضل اشارة والعالى لا يكون
طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا منه

ملخ
او
وتباينتا

مجرى الغرض فان ما هو غرض لقد يتميز عند المختار من نقيضه ويكون عند المختار انه اولى حتى انه اولى واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له والعالى لا غرض له في السافل الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية والقائلون بان البارى جل ذكره انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعل لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لا ينافى كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى ان من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم احسن بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضا ثم انتج من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التى لم تبدع كاملة مستفيدة الكمال مما فوقها

تنبيه كل دايم حركة بارادة فهو متوقع احد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه متفضلا او مستحقا للمدح فما جل عن ذلك فقد جل عن الحركة والارادة

اقول معناه ان كل متحرك ذى ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض الى ان ما لا احتياج

الى الاستكمال

الى الاستكمال فليس بمتحرك ذى ارادة والمقصود البارى تعالى والعقول الكاملة فى ابداعها لا يباشر التحريك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها وهم وتنبيه اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه شئ كاف في ان يختاره الغنى الا ان يكون الاينان بذلك الحسن ينزهه ويمجده وتركه يكون تركه ينقص منه ويثلمه وكل ذلك ضد الغنى

اقول لما تبين ان الفاعل الذى يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره بل لان الفعل فى نفسه واجب حسن فكون الفعل فى نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه على فساده بما مر وهو ان حسن الفعل ووجوبه فى نفسه شئ لا بد منه فى ان يختاره الغنى بل المقتضى للاختيار هو كونه مما ينزهه من الذم او يمجده ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى واعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقليين يعرفون الحسن بانه فعل يقتضى استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والا فلا والقبيح بانه كل فعل يقتضى استحقاق ذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ كثيرا مع فعل الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص من المذمة وما يجرى

مستكمل بوجه آخر وبوان يقال الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه ولا الى غيره

لا مدخل

بملكه

وان العالى لا غرض له لا مطلقا

فهى

تنبيه وفى نسخة تتمة

مجراها فى هذه الفصول اشاره لا نجد ان
مخلصًا الا ان نقول ان تمثل النظام الكلى فى
العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يقتضى
منه ذلك النظام على ترتيبه فى تفاصيله معقولا
فيضانه وذلك هو العنايه وهذه جمله ستنتهى
الى تفاصيلها **اقول** لما تبين ان العلل العاليه
لا يفعل لغرض فى الامور السافله وجب عليه
ان يبين ان النظام المشاهد فى الموجودات
الكائنة الفاسدة سبيل الاتفاق والجزاف
وذكر فى هذا الفصل ان تمثل النظام الكلى
اى تمثل جميع الموجودات من الازل الى الابد فى
علم البارى السابق على هذه الموجودات مع
الاوقات المترتبة غير المتناهية التى يجب ويليق
ان يقع كل موجود منها فى واحد من تلك الاوقات
يقتضى افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب
والتفصيل والذات المفيضة فى جميع الاحوال
تعقل ذلك الفيضان منها وذلك المعنى هو عناية
البارى تعالى المخلوقات وهذه جملة وعد بان يفصلها
فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه
الفصول التسعة ان كل فاعل بالقصد والاراده
فهو مستكمل بفعله ووجه نظم الفصول ان يقال لو
كان البارى فاعلا بالاراده لم يكن غنيا ولا ملكا
ولا جوادا والتوالى بالاتفاق باطلة فالمقدم مثلها

بيان الشرطية

بيان الشرطية ان من فعل بالاراده فقد فعل لاوليه
فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافى الغنى وينافى
الملك ايضا لاعتبار معنى الغنى فى حقه وينافى
الجواد الذى لا يفعل لعوض لا يقال انه انما
فعل لان الفعل فى نفسه حسن او لايصال النفع
الى الغير لانا نقول الاتيان به يتزهه وعدم
الاتيان يوقعه فى استحقاق الذم وحينئذ يعود
الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل بالاراده مستكمل
ثبت ان العالى لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت
ان الله تعالى ليس فاعلا بالاراده وقد اتفقوا
على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك واقول
ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل
بالاراده مستكمل بل هو مقدمة فى اثبات المقصود
والمقصود هو نفى الغرض عن افعال المبادى
العالية لان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات
وجب الابتداء بالمبادى الاول وغايات افعالها
ووجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ اختار من
صفات المبدا الاول المتفق عليها هذه الثلاث
مما لا يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفى الغرض
عن فعله وقدم الغنى لانه ادل على ذلك ففسره
فى الفصل الاول واثبت المطلوب به وحده فى
فصلين بعده ثم فسر الباقيين فى فصلين كانا بعدها وذكر
ايضا مستكملا ولما كان البيان متناولا للغير الجملة

في حقه وينافي

كونه ليس فاعلا بالاختيار

والجواد والغنى

وذكر في الفصل السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل كان ...

الاولة من المبادى العالية جعل الحكم عاما ولما كان
تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا
اليها مع انها تابع للارادة بيّن ان المبادى التي
كلامنا في نفي الغرض عن مباديها كيف يصدر عنها
وذكر انه هو الذي يعبّر عنه بالعناية ثم قال الفاضل
الشارح والحجج بعد تهذيبها خطابية لانه يقال ما يعني
انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا
ولا جوادا فان عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم
يستحق الذم الشئ على نفسه فان التالى عين
المقدم ولم لا يجوز ان يكون الله تعالى يستفيد
الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع
لم يقع الا فيها وان عنيت به شيئا آخر فبيّنه فظهر
ان الحجج خطابية من باب الطامات اقول وهذا
ايضا يدل على انه يرى تكرار الشئ خطابة والجواب
عن قوله ما معنى قول البارى تعالى لو فعل بالارادة
لم يكن غنيا ان يقال معناه انه لو فعل على وجه
يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله
فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان
يكون الله تعالى مستفيدا للاولوية او دفع المذمة
ان يقال لان المستفيد لشئ لا يكون تاما ان لم يكن
ذلك الشئ والحكم بان هذا اقناعى من باب الطامات
او ليس مفوض الى من نظر في الكلامين وانصف
تنبيه قد تبين لك ان الحركات السماوية

فهاهي ليست تابعة لتحريكها ولا فرق بين ذلك وكون نظام الكائنات منه صح

كان الزام

وقد علم من قبل ان ذلك خارج عن قانون الخطابة صح

البيان صح

بلغ

قد يتعلق

قد تتعلق بارادة ما كلية وبارادة جزئية يعلم ان
مبدأ الارادة الكلية الاولى يجب ان يكون
ذاتا عقلية تستفاد منه فان كانت مستكملة الجوهر
ما فصلتها لم يصحبها فمن فكانت ارادة
بشبه العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد
الكلى ليس ما يتجدد ويتصرم على انقطاع او على
اتصال بل اما ان يكون بحسب الطبيعة او بعد
والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل شئ منها
مفقودا ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل
حاصلا وهو مطلوب بل كمالا لانها حاضرة حقيقية
ليست جزئية ولا ظنية ولا تخيلية وليست نسبة امثال
ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسبة نفوسنا الى
اجسامنا فى ان يحصل منها حيوان واحد كما عليه
حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث
تتمة ليطلب مبادى الكمال منه ولولا هذا لكانا
جوهرين متباينين واما نفس السماء فهى صاحب
ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية تتعلق
بما ينال ضربا من الاستكمال ان كان وفيه نظر ما
الفاضل الشارح الشيخ اثبت العقول فى هذا النمط
باربع طرق وهذا الفصل مع اربعة فصول بعده
يشتمل على الطريقة الاولى واعترض انه لم يفصل اثبات
العقول اول فصل بل فصل ذلك بعد نفى الغاية
عن افعال المبادى العالية ذكر انه غايات فعال

المطلقة

لها

كل

الم

القوى المحركة للافلاك ولزمه من ذلك اثبات
العقول فنبدأ فيما قصده ببيان ان المبدأ
الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية غير عقلية وهذا
الفصل مشتمل عليه وتقريره ان نقول قد تبين
في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة
بارادتين كلية وجزئية وتبين ان سبب الارادة
الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لا
تعلق لها بامر جزئي التي تنبعث الارادة
الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان
يكون ذاتا عقلية مفارقة الاجسام فان الاجسام
وقواها لا يتصور بالكليات وتلك الذات اما
ان يكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما
لا يكون والاول هو المسمى بالعقل والثاني هو
المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون
عقلا لثلثة امور الاول ان العقل المحض لا يقصد
فيكون ارادته شبيهة بالعناية المذكورة
وقد تقدم في اخر النمط الثالث ان المحرك السماوي
يطلب بارادته ما هو احسن واولى به والثاني
ان المراد الكلي كما ليس مما يتجدد ويتصرم على
انقطاع كالكليات المنفصلة او على اتصال كا
لكليات المتصلة بل يكون شيئا واحدا اما موجود
الطبيعة او متعدد مها دايما والامور الدايمة
المتشابهة الاحوال اعني المجردة المحضة

لا يجوز كان

لا يجوز كان فيما لم يزل لها شيء مفقود ثم حصل او بقا
كان حاصلا له وهو مع حصوله طالب له بل يكون
كما لا انها حاضرة حقيقية ليست جزئية متغيرة ولا
ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما تكون بسبب
الغواشي الجسمانية وهي مبراة عنها والمحرك السماوي
بخلاف ذلك فانه مريد للامور جزئية يتجدد ويتصرم على
الاتصال وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة ثم يفوته
اذا هرب منه والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون
مرتبطا بالجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة باجسامنا
من حيث هي ناقصة تطلب مبادي الكمال منها ولذلك
صارت بذلك متحدة بها انسانا واحدا ولولا هذا
الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدأ الارادة
الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء فهي اما صاحب
ارادة جزئية منطبعة في جسمها على ما ذهب اليه المشا
~~او صاحب ارادة جزئية منطبع في جسمها على ما ذهب~~
اليه المشائيون او صاحب ارادة كلية مفارقة وقد
تعلقت بالسماء وانبعثت منها صورة منطبعة فيها
لينال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر
العقلي المفارق كما ينال نفوسنا بواسطة ابداننا من
العقل الفعال قوله ان كان اي كان صاحب ارادة
كلية كما وصفنا موجها للسماء وانما اورد هذه اللفظة
لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع
والسهو بما يوجب القطع بوجود هذه النفس وهو ان

صاحب الارادة الكلية والجزوية يجب ان يكون شيئا واحدا
حتى يحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة اشارة
وتنبيه ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء
لداع شهوانى او غضبى بل يجب ان يكون تشبها
بحركاتنا عن عقلنا العملى اقول يريد ان يبين
غاية الحركة السماوية وهى التشبه بالمبادى
العالية التى هى العقول المجردة وان ينبه على
وجود تلك المبادى فنقول قد تبين فيما مر ان
التحريك الارادى يكون صادرا اما عن تصور حسى
او عن تصور عقلى والصادر عن التصور الحسى
يكون الداعى اليه اما جلب ملائم او دفع منافر
فاذن هذا التحريك يكون لداع اما شهوانى
او غضبى كما فى انواع الحيوانات واما الصادر
عن التصور العقلى فهو كما يصدر عن نفس الانسان
بحسب عقله العملى وتحريك السماء لا يجوز ان
يكون لداع شهوانى او غضبى لانهما يختصان
بالجسم الذى ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى
حال غير ملائمة ثم يرجع الى الحال الملائمة فيلتذ
او ينتقم من مخيل له فيغضب وايضا لان كل حركة
الى لذة او غلبة على النحو الموجود فى الحيوانات
متناهية فاذن هو تشبه بحركاتنا الصادرة عن
عقلنا العملى قوله ولا بد ان يكون لمعشوق ومختار اما لينال
ذاته وحاله او لينال ما يشبهها اقول كل تحريك ارادى

فهو لشئ

فهو لشئ يطلبه المريد ويختاره وجوده على عدمه وكل
مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون
لفرط الطلب الذى يقتضيه فرط المحبة والمحبة المفرطة
هى العشق فاذن لا بد ان يكون تحريك السماء
لمعشوق ومختار وذلك المعشوق يكون اما شيئا
غير محصل الذات او شيئا محصل الذات فان لم
يكن محصل الذات وجب ان يحصل بالحركة لما
كان الطلب طلبا للاشئ وهو محال والشئ المحصل
بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا او كما او ما يتبعها
من كمالات الجسم وحينئذ انما تكون الحركة لتنال
ذات المعشوق محصل الذات والحركة لا محالة
يتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك فاما ان يكون تلك
الحال حالا من المعشوق كمماسة او موازاة او ملاقاة
لم يكن حاصلا له فحصلت بالحركة وحينئذ يكون
الحركة لينال حالا من المعشوق واما ان لا يكون
تلك الحال حالا منه ويجب حينئذ ان يكون مباينا
اما ذات المعشوق او حالا والا فلا مدخل للمعشوق
في الغرض من الحركة وحينئذ لا تكون الحركة لاجله
هذا خلف فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل ما
يشبه ذات المعشوق او حاله وظهر من ذلك ان تحريك
السماء الذي كان لمعشوق لا يخلوا من ان يكون اما
لان ينال ذاته وحاله او لينال ما يشبههما قوله
ولو كان الاول لوقف اذا ناله او طلب المحال ولكن

دوام

وان كان المعشوق

من احواله

لو كان المطلب نيل الشبيه من حيث يستقر فهو
شبيه لا يستقر اي و لو كان المعشوق مما ينال
بالتحريك ذاته او حالا منه وبالجملة يكون من كمالات
المتحرك الذى لا يكون حاصلا فيه لكان لا يخلو اما
ان يحصل وقتا ما او لا يحصل ابدا فان حصل وقتا
ما وجب ان يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل
ابدا وكان المحرك يطلبه ابدا فهو طالب المحال
والارادة المنبعثة عن ارادة كلية يتصور بها
جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل
ان يكون نحو شئ محال فاذن المعشوق ليس
من كمالات المتحرك ولا مما يتصل بالحركة انما يريد
نيل الشبيه به ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه لنيل
شبيه كمال ما قار يوجد فيه شبيها بكمال
المعشوق او يكون لنيل شبيه لا يستقر والاول
محال لانه يقتضي عند القسمين المذكورين اعني
الوقوف عند النيل او طلب المحال فبقي ان
تكون الحركة لنيل شبيه لا يستقر قوله فلا ينال
بكماله الاعلى تعاقب يشبه المنقطع بالدائم
وذلك اذا كان المتبدل بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب
ويكون كل عدد يتعرض لما بالقوة يكون له خروج بالفعل
لا محالة ولنوعه او لصنفه حفظ بالتعاقب اى فلا ينال
الشبه بكماله اذ هو غير مستقر الا على تعاقب يشبه
المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله وذلك اذا

المتبدل من

المتبدل من الجزويات الغير القارة بالعدد يستبقي نوعها
بالتعاقب وكل عدد يعرض بما هو بالقوة يكون له
خروج الى الفعل حين انتهاء النوبة اليه لا محالة
ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب والتشبه انما
يكون بذلك الباقي دون الزايل المتصرم قوله
فيكون المتشوق متشبها ما بالامور التي بالفعل
من حيث برأتها عن القوة وانسياحه عنه الخير
الفايض من حيث هو متشبه بالعالي لا من حيث
هو افاضة على السافل فيكون المتشوق يعني
محرك السماء متشبها بنحو ما من التشبه وفي بعض
النسخ فيكون المتشوق بفتح الواو متشبها ما
يعني يكون ما اليه يتشوق المحرك هو متشبها ما بالامور
التي بالفعل يعني المعشوق وهو العقل من حيث
برأتها عن القوة وانسياحه عنه الخير الفايض اي في
حال كونه وانسياحا عنه الخير من حيث هو متشبه بالعالي
يعني مقصوده بالقصد الاول وهو التشبه بالبراءة
عن القوة واما بالقصد الثاني فان يرشح عنه الخير
حالة التشبه كما يرشح عن معشوقه وفي لفظ يرشح
استعارة لطيفة وهو ان الخير لا يفيض من المحرك
بالذات بل يفيض عن العقل عليه ويرشح عنه على ما
تحته قوله ومبدأ ذلك في احوال الوضع التي هي ما
فيا صنة وانما يجري بها بالقوة منها مجرى الفعل بما يمكن
من التعاقب اقول يعني ومبدأ ذلك الاحوال الذي يحصل

التشبه به يكون في احوال الوضع وذلك لان الخروج
من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القار
اعني الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما تبين في
علم الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتحقق في ثلثة منها
التي هي الكم والكيف والاين فاذن لا خروج له من
القوة الى الفعل الا في الوضع وانما قال التي
هي هيأت فياضة لان الاجرام النيرة تفيض انوارها
على اجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيأت
ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت معدات لما
وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها بعينه
في السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب لذلك
بحصول التشبه فهذا تقرير ما في الكتاب وانما ختم
الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان
غاية الحركة السماوية التي هي التشبه وعلى التنبيه
على وجود الجوهر المتشبه به اعني العقل تنبيه لو
كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوات
واحدا وهو مختلف ولو كان منها بالاخر تشبه
لتشابهه في المنهاج وليس كذلك الا في قليل

اقول يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة واعلم ان
الفيلسوف الاول قد اشار في بعض اقواله الى ان المتشبه به
في الجميع شيء واحد هو العلة الاولى وقد اشار في
مواضع اخر ان لكل فلك فلك محرك معشوق يتشبه ذلك الفلك
به فنبه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسيذكر الوجه

في كونه واحدا

كونه واحدا في الفصل الذي يتلوه وتقرير الكلام ان
المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الاجرام
السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو
جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا
وليس للافلاك طبايع تقتضي وضعا معينا والا
لكان التنقل عنه بالقوة بالقسر ولا جهة معينة وان
وجد لكل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل
في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واجرامه
ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون بطبعها ان تريد
تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض في
الحركة مختصا بذلك لان الارادة تبع للغرض لا الغرض
تبع لها فاذن السبب لاختلاف مباديها المتشبه
بها واعلم ان بعض المتفلسفين من الاسلاميين
وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه به هو الجسم وكل
فلك سافل يتشبه بما يحيط به على ما سيأتي بيانه
والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات
في الجهات والاقطاب وان اوجب قصورا ما
يوجب ضعف المتشبه عن التشبه التام لا لمخالفته
وليس التشابه موجودا الا في قليل يعني في
الممثلات بفلك البروج غير ممثل القمر فانها
تشبه فلك البروج في الحركات والاقطاب واعترض
الفاضل الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو بان
يستخرج كمالاته اللايقة به الى الفعل كما في العقل

وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لما به امتياز
عن كل عقل آخر مدخل في ذلك فاذن التشبه به
واحد والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل
كلي لا يمكن ان يصير غاية الحركات جزئية بل يجب ان
يكون غايات الحركات الجزئية امورا جزئية يلزمها
هذا المعنى الكلي وتلك الامور وان كان اختلاف
الحركات قد دلنا على اثباتها لكن فليس لنا الى معرفة
ماهياتها المختلفة طريق على ما يجيء بيانه قال ويحتمل
ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف
هيولاتها بالماهية كما يجيء بيانه فلا يكون كل
قابلة لاي حركة خاصة فهو الجواب عنه مضافا الى ما
مر ان ذلك يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعية
وقد مر فساده وهم وتنبيه ذهب قوم الى ان
المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها
ان يكون متشابهة ولكنها لما كان سواء لها ان
تتحرك اي جهة اتفقت فينال الغرض بالحركة
ثم كان يمكن لها ان تطلب الحركة على هيئة نافعة
لما تحت وان لم تكن الحركة في اصلها لذلك جمعت
بين الحركة لما استدعى منها الحركة من الغرض
وبين جعلها على هيئة نافعة ونحن نقول لو
تتوخى بهيئة الحركات نفع السافل جاز ان
بالحركة ذلك ايضا وكان لقائل ان يقول لما كان
لها ان تتحرك انفع للسافل اختارته بل اذا

وان تسكن سواء لديها الامران
مثل جهتي الحركتين ثم كان ان يتحرك صح

الاصل

الاصل هو انها لا تتحرك لاجل السافل بل انما تطلب
شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة
كذلك اقول قال الشيخ في سائر كتبه ان قوما
لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف
في هذه الحركات وجها تمايشبه ان يكون للعناية
بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر
وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان حركات
السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شيء معلولا
لها عنى ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها
ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا
ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن
للتشبه بالخير المحض والشوق اليه وان اختلاف
الحركات ليختلف ما يكون من كل واحد منها
في عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء
الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجته
سمت موضع واعترض له اليه طريقان احدهما
يختص بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء
وطره والاخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى
مستحق وجب من حكم خيريته ان يقصد الطريق
الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل
لاجل ذاته قالوا وكذلك الحركة كل فلك [illegible]
يبقى على كماله الاخير دائما لكن الحركة الى هذه
الجهة بهذه السرعة لينفع غيره فهذا تقريب

يكون لاجل شيء [illegible]

لهولاء

هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاذا قلنا ما نقول في انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية حركاتها قصدًا لاجل شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها به خيرية تخصها والحركة كانت لا تضرها في الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني او اعسر فاختارت الانفع وان كانت العلة المانعة عن القول بتصيير حركتها لنفع الغير انها مستحيل ان تقصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة فان لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطء وذلك لان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو انقص وجودًا من المقصود لان كل ما من اجله شيء آخر فهو اتم وجودًا من الآخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشيء الاخس فهذا ما قال الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل الشارح المعاند بالسكون غير واردة لان الحركة يستخرج الكمالات من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا بكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن

حاصلا بالسـ

حاصلا بالسكون فلا جرم لم تكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من ان الفلك يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهيئاتها بان الفلك عند ذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك على السواء فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى التشبه بعينها داعية الى اسناد هيئاتها الى مثل ذلك قوله واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد اي اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتاخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورًا كثيرة قوله وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات في انها دورية اقول هذه اشارة الى ما ذكره وهو قول الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد فحمل الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به الابعد يعني العلة الاولى واعترض الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها به من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وان لم يكن متشبها به بل كان المتشبه به غيره او شيئا مركبا منه ومن غيره لم يكن هو متشبها به وايضا تعليل الحركة

الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غيرها
اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين
عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها للذات
فتعليلها بكون التشبه به واصلا باطل والجواب
الاول ان المتشبه به علة بوجه ما للحركة وان لم
يكن علة فاعلية لها والعلل قد يكون بعيدة
وقد يكون قريبة فكذلك التشبه به وايضا كون
المتشبه به لجعل لون القريب بحيث يمكن ان
هو متشبها به لا مع اعتبار العلة الاولى ولا
يكون استدارة الحركة المشتركة فيها لا عتبار العلة
الاولى وما به يمتاز كل حركة عن غيرها لا
ذلك المعلول الذي هو موجود خاص والجواب
الثاني ان الحركة يمتنع ان يكون لشئ واجبة لذاته
لان المتصرم لا يجب لامر ثابت فاذن هي للافلاك
ليست بحسب ذواتها بل بحسب شئ آخر هو التشبه
واذا جاز ان يكون نفس الحركة بحسب شئ آخر لا
ذات الفلك فان يكون استدارتها التي هي
تابعة لها بسبب شئ آخر اولى زيادة شرح لا
ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه
بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر تهم في عالم
الغربة قاصرة عن اكتناه ما دون هذا كيف هذا
وجوزنا انه اذا كان المتحرك يريد تشبها بما كـ
على التجدد دائما ان يعرض منه في بدنه انفعال يليق

بتلك التشبه

بتلك التشبه من طلب الدوام كما يعرض في بدنك
من انفعالات تتبع افعالا لنفسك وانت اذا طلبت
الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك واضح خفي فاجتهد
واعلم انه كيف يمكن ذلك وانما يكون هيئة تشبه الخيالات
لا عقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة
بحسب استعداد تلك القوة الجسمانية وانت
عند تلويح المعقولات في نفسك تصيب محاكاة لها
من خيالك بحسب استعدادك وربما تأدت الى
حركات في بدنك ثم ان استهيت محاكمة لهما
نحا ضربا آخر من البيان مناسبا لما كنا فيه فلح
اقول قد تبين فيما مر ان محرك الفلك انما يخرج
بتحريكه اياه اوضاعه من القوة الى الفعل طلبا
للكمال اللايق به والاوضاع الخارجة الى الفعل
وان كانت كمالات ما منها لكنها يكون كمالات بالقياس
الى الجسم لا بالقياس الى محرك فالكمال اللايق
بالمحرك هو تشبهه بمبدأه في صيرورته بريا من
القوة لكن الكمال والتشبه امران يقعان على
مختلفة الحقائق بالتشكيك وقوع اللوازم فاذن
ههنا شئ يحصل كل ذلك بالتحريك يقع عليه باعتباره
مقيسا الى المحرك اسم الكمال وباعتباره مقيسا الى
المبدأ المفارق اسم التشبه فالشيخ ذكر في هذا
الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء اجمالا
فليس لك ان تكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفة

بالتفصيل فان القوى البشرية الممنوة بالشوا
البدنية قاصرة عن تصور ماهية ما هو اقرب اليها
منها مثلا كما هيأتها كثير من كمالات النفس
الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك
بما يزيل الاستبعاد في تصور كيفية صدور
التحريك عن الشيء المتصور بصورة عقلية واورد
لذلك مثالا واضحا وهو ان القوة الخيالية في
الانسان التي هي المبدأ الاول لتحريك بدنه
لا تتعطل عند امعان نفسه الناطقة في افكارها
العقلية بل يتمثل فيها صورة خيالية تحاكي تلك
الافكار نوعا من المحاكاة وكثيرا ما يعرض للبدن
من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس
كاضطراب بغتة او دهشة العرض للبدن من
تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس
او سكون او غير ذلك فمشاهدة هذه الامور
دالة على جواز ان يعرض لجرم الفلك انفعال
تابع لانفعال يحصل في صورته تجري مجرى
خيالاتنا في انبعاثها عن الانفعال الحاصل
لنفسه من تصور كمالات مبادئه المفارقة الحاصلة
له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة
عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة جسمانية منبعثة
عنها منطبعة في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها
فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طالبت الحق

بالمجاهدة اي

بالمجاهدة اي بالجهد في التامل والارتياض بالفكر
لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما لاح لك
ان تجرد النفس الفلكية واضح بعدما اطلعت على احوال
نفسك خفي قبل ان تعتبر احوال النفس الفلكية
فاجتهد وباقي الفصل واضح بعدما اطلعت وههنا
قد تم كلامه في غايات افعال النفوس الفلكية
لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة
هي مبادي تلك الغايات اكد اثبات العقول
بضرب آخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة ما
يأتي من الكلام لما قبله تنبيه القوة قد تكون على
اعمال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدرة
وقد تكون على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة
التي للسماء ثم تسمى الاولى متناهية والاخرى غير
متناهية وان كانا ذاتيا لا لغير المعنيين اقول
النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية
التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما له او شيء يتعلق
به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل
وهو تناهي المقدار ولا تناهيه ومنها ما يعرض
للكم المنفصل وهو تناهي الاعداد ولا تناهيه
والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهايته في الازدياد
ولا نهاية المقادير اعني تزايد الازدياد فعلى
فرض لانهايته في الانتقاص لانهاية الاعداد
اعني مراتب الانفصال والشيء الذي له هو مقدار
او عدد

لغير هذين المعنيين اي السبب
المحل او الحال او ما يحل في محلها
اي اقسام ثلثة سوى ما ذكرنا
انه هو المشهور الكم

العدد

كالجسم او عدد كالعلل ففرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر اما شيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل نفسه ان اتصال في زمانه او مع فرض الاتصال في العمل لا من حيث تعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات يكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع على غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع على غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لغير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة

والثالث بالعدد

والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول نتيجة هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال فكان مراده لا يختلف في النهاية واللانهاية بحسب المدة او العدة فقط ولذلك مثل بالمدة التي تحرك حركة متناهية بحسبها وبالتي تحرك حركة غير متناهية بحسبها وذكر ان المتناهي وغير المتناهي يقالان للقوى لا بهذا الاعتبار مع انها يقالان لغير المعنيين يعني يقالان للكم او لما هو ذو كم اشارة الحركات التي تفعل حدودا ونقطا هي التي تقع بها الوصول والبلوغ غير موصل في آن الوصول موصلا بالفعل فالايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحدود ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا الذي مفارقا ومتحركا والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة اقول يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينها سكونات ليتبين به ان الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء اختلفوا في هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون

وذهب افلاطن ومن تبعه الى تفنيد ولكل واحد من الفريقين
حجج ومناقضات والحجة المشهورة للمثبتين
ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه في آن
ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا مباينا
له بعد ان كان واصلا ايضا في آن ولا يمكن اتحاد
الآنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه
واصلا ومباينا معا فاذن هما متغايران ولا يمكن
تتالي آنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في
ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذن بينهما
زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك
الزمان متحركا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا
عنه فاذن هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لانها
بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات
المتصلة التي يقطعها حركة واحدة وقد ابطلها
الشيخ في الشفاء بان قال مباينة المتحرك للحد التي
هي حركة انما يقع في زمان كالحركة ~~انما يقع في زمان كالحركة~~ فان عنوا بآن المباينة طرف زمان
المباينة بعينه فليس يمتنع ان يكون ذلك الآن هو
آن الوصول لانه طرف الحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة
يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوا به آنا يصح
فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو آن مغاير لذلك
الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك
المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا

مسافة

مسافة يقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين
لذلك الحد قال وكذلك ان اوردوا بدل لفظ
المباينة لا مماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان
اللامماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة
الى الحد المذكور انما يصدر عن علة موجبة وتسمى
باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى حد
آخر وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد
المذكور لكن لا تسمى باعتبار الايصال ميلا فاذن هي
موجودة في آن الوصول والميل من الامور التي توجد في
آن وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كا
لحركة واما المباينة فلا تحدث الا بعد وجود ميل ثان
يحدث ايضا في آن ويبقى زمانا ما ولا يكون الآن الذي حدث
فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع
ميلين مختلفين في جسم واحد كما مر فاذن بين
الآنين زمان يكون المتحرك فيه بسبب عديم الميل وفي
عدم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات
نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات
المختلفة بالتي يفعل حدودا او نقطا والحد اعم من النقطة لان كل نقطة
حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة يفعل
حدودا مثلا الحركة في الكيف فاذا كانت متوجهة
الى غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما ينتهي الى حد ما
يرجع عنها فقد فعلت ذلك الحد وانما اورد النقطة
بعد ذكر الحدود لان البيان في الحركات الاينية المختلفة

التي يفعل نقطاهي زوايا الانعطاف او الرجوع يكون
اسهل و اوضح و انما وصف تلك الحركات بانها هي
التي يقع بها الوصول و البلوغ لان الحركة المتوجهة
الى حد ما انما ينقطع بالوصول اليه فالحركة التي تقع
بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة
التي لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض وانما
ذكر المحرك الموصل بقوله عن محرك موصل لان
الحجة المعتمدة عليها عنده هي المبنية على اجتماع
المحركين المختلفين اعني الميلين ولم يسم المحرك
الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر
كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول
موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوده
في ذلك الآن واشار الى امكان وجوده في آن
بقوله فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة
وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الآن
الثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا الى
لا لكون الشيء مفارقا ومتحركا وانما قال يزول
عن المحرك الاصلي كونه موصلا مع ان المحرك
القريب اعني الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة
المتحرك للحد لان المحرك الاصلي الذي ينبعث الميل
عنه اعني الطبيعة او الارادة او القوة القاسرة
ربما يكون باقيا ويزول عنه بالسببية كما ينحرك من
الميل واشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك

للحد الى ان

للحد الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان
حاصلا واشار بقوله وتكون صيرورته غير موصل
دفعة وان بقي زمانا الى وجود الزوال في الآن
الذي هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشيء اذا
كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر
فلا بد من آن يفصل بين الزمانين ولا يجوز ان
يكون الشيء في ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل
لامتناع خلوه من النقيضين ولا يجوز ان يكون
موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه
فانه لا يزول الى اذا كان مما يوجد في آن كان لا محالة
موجودا في الآن الفاصل فكان الايصال الذي
هو معلوله ايضا حاصلا معه وانما لم يذكر المحرك
الثاني اعني الوارد المتجدد لان الحجة مبنية على غير
ذلك فان الميلين المختلفين ليسا ممتنعي الاجتماع
لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم
الآخر ولما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع
مع عدمه اكتفى بذكر عدمه المغني عن ذكر
وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الآنين بقوله
والآن الذي يصير فيه موصل دفعة غير الآن الذي
صار فيه موصلا دفعة واشار الى وجوب وقوع زمان
بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان كله فيه
موصلا وذلك لان الميل الثاني لم يتجدد فيه بعد وانما
قال وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة

والوارد
الايصال

غير

اعنى الميلين معدومان وههنا قد تمت الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة تتالى الآنات وفيه اشكال
وهو ان عدم الآن يكون اما على التدريج او دفعة
والاول باطل والا لصار الآن زمانيا والثانى
يقتضى ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم
تتالى الآنين قال واجاب الشيخ عنه فى الشفا
بان قال قولكم عدم الآن على التدريج او دفعة تقسيم
غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه
فى جميع الزمان الذى بعده فلو قال السائل ليس
البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه
فى جميع الذى بعده لكان جوابه ان ابتداء الزمان
الذى هو فى جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين
ذلك الآن ولا يستحيل ان يتصف الشئ بصفة فى زمان
ويكون فى الآن الذى هو طرف ذلك الزمان على خلاف
تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال
باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشئ او
عدمه على التدريج غير معقول لان زمان الحصول حينئذ
يحتمل الانقسام ففى الجزء الاول منه مثلا ان لم يحصل
شئ لم يكن الحصول فى ذلك الزمان بل فى بعضه وقد
فرض فى كله هذا خلف وان حصل شئ وكان الحاصل
هو الذى يحصل فى الجزء الثانى بعينه كان ذلك
الشئ فى الجزء الاول موجودا معدوما معا وهو محال وان
كان غيره لم يكن ذلك حصول شئ على التدريج بل حصول

اشياء كثيرة

اشياء كثيرة فى اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك
ثبت ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة لم يستمر
بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعدما لم يكن فلا بد
من اول حصول يكون هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك
تتالى الآنين الثانى لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو
ان عدم الآن حاصلا فى جميع الزمان الذى بعده من
غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم
فلم لا يجوز ان يقال اللاماسة حاصلة فى الزمان
الحاصل بعد المماسة مع انه ليس لزمان اللاماسة
~~حاصلة فى الزمان الحاصل بعد المماسة~~ ليس
~~لزمان اللاماسة~~ طرف غير ان المماسة وحينئذ يكفى
هناك آن واحد ويبطل الحجة اقول على الوجه الاول
معنى الحصول على التدريج هو حصول الشئ الذى
لهوية اتصالية لا يمكن ان يتحصل الا فى زمان كالحركة
وما يتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها
دفعة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون حصولها
حصول اشياء كثيرة فى اجزاء ذلك الزمان لانها
من حيث هويتها ليست بمؤلفة عن اشياء كثيرة بل هى
واحد من شانه قبول القسمة الى اجزاء فهى قبل عروض
القسمة لا يكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان ولا يكون
لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشئ فى ذلك الطرف
لان وجوده يمتنع الحصول فى طرف زمان واجب ان يحصل
مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون

حصول اجزائه فى اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء
وهذا الاعتبار لا ينافى الاعتبار الاول فهذا هو
حصول على التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج
بل اما فى طرف زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة
الى منتصفها مثلا واما فى زمان لا بمعنى ان يكون
له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى ان لا
يوجد فى ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء
حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا
فى الآن الذى هو طرف حصوله مثلا كالكون والتربيع
والى ما لا يكون حاصلا فى ذلك الآن كاللاوصول
وكون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك
انما يحصل فى زمان وفى طرفه او فيه دون طرفه
ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم
الآن انما يحصل فى جميع الزمان الذى يكون ذلك
الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور النقط فان الحكم
بان النقط موجودة هناك صادق على طرف الخط
وليس بصادق على نفس الخط المتصل واما
الحكم بانها ليست بموجودة هناك فصادق على نفس
الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك
ان يكون للخط طرف آخر غير النقط يصدق عليه
الحكم بانها ليست بموجودة هناك وعلى الوجه الثانى
ان ذلك يقتضى تزييف الحجة المشهورة المذكورة
فى صدد هذا الفصل ولا يقتضى تزييف الحجة التى

اعمل الشيخ

اعتمد الشيخ عليها فان آن المماسة التى يجب ان يكون
السبب الموصل موجودا فيها لا يمكن ان يكون مبدأ
زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان
ذلك الزوال مفتقر الى حدوث سبب متجدد لا
يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا
من الموجودات التى تحصل فى ازمنة دون اطرافها
ولا مما لا يوجد الا فى اطراف الازمنة ولا مما يكون
منطبقا على ازمنتها فهما اذا مما يوجد فى الازمنة
وفى اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما
اورد الحجة المشهورة فى الكتاب ولذلك تعجب من
ايراده اياها بعد تزييفها فى الشفاء والدليل على
ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره
على ذكر المحرك الموصل واشارته الى وجوده فى آن
المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ
لم يتعرض لذكر السبب الثانى بل اقتصر على ذكر
معلوله وهو زوال السببية عن السبب الاول ثم
ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود
الميل اولا ثم بانكار امتناع ميلين مختلفين دفعة
ثانيا ثم بتجويز وجودهما فى زمانين مختلفين بينهما آن
واحد لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما وفيما مر من الكلام
فى كل واحد من هذه المواضع كفاية قوله فكل حركة
فى مسافة تنتهى الى حد تنتهى الى سكون فيكون
غير الحركة التى بها تستحفظ الزمان المتصل للحركة

المذكورة

الثالث ان جميع الزمان الحاصل بعد ان الميل الاول من غير ان يكون لذلك الزمان طرف سوى الآن الاول

اجتماعهما

يتصل ح

الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان وهي الدورية

اقول لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين

المختلفتين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان

ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل

حركة في مسافة ينتهي تلك المسافة الى حد وينتهي

تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة

للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما مر

لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هي محله

يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر لكن الحركات التي

لا تختلف تكون اما مستقيمة واما مستديرة

كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان تتصل دائما

لوجوب تناهي المسافات المستقيمة فاذن هي وضعية

دورية واعلم ان القائلين بنفي السكون بين الحركات

المختلفة يسندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة

دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة

بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة

والزمان اذ هو شيء واحد متصل يجب ان يكون

مستندا الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني فاذن

الحركة الحافظة للزمان متصلة دائما ولا حركة متصلة دائما

سوى الدورية فقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب

لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور كل افتقار

فائدة انما يجب ان يقال صار غير موصل ولا يجب

ان يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة المفارقة

التي هي الحركة

التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه ليس يقع دفعة

ولا فيها ما هو اول حركة ومفارقة وان يزول كونه

موصلا واقع دفعة **اقول** هذه الفائدة متصلة

بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون في حجتهم

التي حكيناها عنهم اعني التي زيفها الشيخ عند اثبات

الآن الثاني ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا

وقد رد عليهم من ينازعهم في مطلوبهم بان المفارقة

عبارة عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة

ليست تقع دفعة بل في زمان ولا يوجد فيها شيء هو

اولها لان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم الى اجزاء

يتقدم بعضها على بعض وهكذا المفارقة وما يشبهها

فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا او مباينا في آن

بل يجب ان يقال ان المتحرك صار غير موصل بعد

كان موصلا او زال عنه كونه موصلا في آن فان كون الشيء

غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان وما ذكره

الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا تصير

صحيحة ان بدلت لفظ المباينة باللا مماسة تغير ما في

لفظها لا ان تلك الحجة في نفسها ضعيفة والحجة التي

يكون فسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل

الفاظها تبديلا غير موثر في المعنى اما الحجة الصحيحة

فربما توهم فسادها اذا لم يكن الفاظها مطابقة لمعانيها

الصحيحة فهذا ما يمكن ان يقال في تقرير هذه المسئلة

تذنيب فالحركة التي يجب ان يطلب حال الا هو علیها

من حيث هي غير متناهية هي الدورية **اقول** قد مرّ في الفصل
الاول من الفصول الثلثة الماضية ان القوة المتناهية
لا نهاية لها هي التي تكون على اعمال او حركات غير
متناهية وتبيّن في الفصلين الآخرين ان الحركة الغير المتناهية
هي الدورية فاذن الحركة التي ان يتعرف حال القوة
عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غير
ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدّم جعل هذا الفصل
تذنيبا له وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد بلا تناهي
القوة لا نهايتها بحسب المدة او العدة **اشارة**
اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية
يحرك جسما غيره ان يكون الا متناهيا فاذا حرك
بقوته جسما من مبدأ نفرضه حركات لا يتناهى
في القوة ثم فرضنا انه يحرك من ذلك الجسم بتلك
القوة فيجب ان يحركه اكثر من المبدأ المفروض
فيقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير
الجانب الآخر متناهيا ايضا هذا محال **اقول** يريد بيان
امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان
القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت
جسما فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع
لانه اما ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان
محالان اما الاول فلما يشتمل عليه هذا الفصل واما
الثاني فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعدها فنقول
لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما
غير اشارة

غير اشارة الى فساد القسم الاول والحجة عليه ان
الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك لما مرّ من
وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسما
آخر من مبدأ مفروض حركات لا نهاية لها بحسب
الامتداد الزماني او بحسب العدة في القوة فان
غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك
الجسم المحرك يحرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول
في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها
من ذلك المبدأ المفروض فيجب ان يحرك الثاني
اكثر من الاول وذلك لان القسر انما يعاوق
القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من
حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم
يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الجسم
الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم
منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر
فاذا يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا
ما لم يبيّنه الشيخ في هذا الفصل الا انه يتبيّن مما مرّ في
الفصل السادس من النمط الثاني ومما سيأتي ولما
كان مبدأ التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع
الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر التي فرض لا نهاية
فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون
ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هذا
خلف فاذن هذا الفرض محال واعلم ان هذا البرهان

اعمّ أخذاً مما استعمله الشيخ فانّ الحاصل منه انّ القوة
الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين
لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتاً يلزم منه كونها
متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير
متناهية مطلقا هذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية
سواء كانت جسمانية او جسمانية يمتنع ان يكون
مباشرة للتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصص
بالقوى الجسمانية لانّ غرضه في هذا الموضع نفي
اللانهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض المشهور
الذي اورده الفاضل الشارح عليه بتجويز ان
يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطؤ او حينئذ
لا يلزم منه انقطاع احديهما مندفع لانّ المراد
بالقوة المذكورة ههنا التي لا نهاية لها باعتبار
المدة او العدة دون الشدة على ما مرّ ثم انه اورد عليه
سؤالاً آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما
استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها
ردّ الشيخ عليهم بأن قال لما لم يكن لها مجموع موجود
في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد
عليها صحيحا فضلاً عن ان يكون مقتضيا لتناهيها
قال ولقائل ان يورد عليه ههنا بما ردّ به عليهم بعينه
وهو ان يقول ليس للحركات التي يقوى هذه
القوة عليها مجموع موجود في وقت ما فاذن لا يصح
الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال وقد اورد عليه

غير صح

هي صح

هو صح

بعض تلامذته

عليه ههنا كون القوة صح

بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان الحكم
بكونها قوية على تلك الافعال وهذا
المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على
الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت
ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال
الفاضل وللسائل ان يعود فيقول انتم تستدلون
على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع
التفاوت في تلك الافعال وحينئذ يعود الاشكال
اقول الشيخ لم ينفي الازدياد وعن الحوادث الغير المتناهية
مطلقا بل ذكر في آخر النمط الخامس ان جميعها
لا يمكن ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم
قد يكون فيه اكثر واقل ولا ينافي ذلك كونه غير متناه
في العدم وفي هذا الكلام تصريح بان كثرة الشيء وقلته
لا ينافيان كونه غير متناه وكيف وربما يوصف بهما
وباللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد مترتبا في العقل
او في الخارج مقدارا كان او عددا فيكون لا محالة
لامتداده جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في
الجهتين معا بالتناهي ويسلب عنه فيهما التناهي
او يوصف في احديهما به ويسلب في الاخرى عنه والحكم
بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة
بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهي فاذن الحكم
بها في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة
الاخرى بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية

تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليهما بخلاف صح

يحكم صح

معا في النظر الاول اذا اختلفت جهتاهما اعني جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية صح

عند اذا كان موجوداً على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء
فذلك لامر يقتضيه خارج من مفهومه وهو غير ما
نحن فيه واذا تقرر هذا فنقول لما كانت لا نهاية
الحوادث في الجهة التي يلي الماضي وازديادها في
الجهة الاخرى التي يلي الحال لم يكن الاستدلال
بالازدياد على وجوب التناهي صحيحاً كما مرّ واما
الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان
لامتدادها مبدأ واحد بالفرض وكانت مستلزمة
لزيادة ونقصان بحسب طبايع المقسورات المختلفة
وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى واوجب
التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضاً وبذلك افترقت
الصورتان فهذا ما عندي في هذا الموضع واما
عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم تقع الي بالفاظه
حتى انظر فيها مقدمة اذا كان شيء ما يحرك جسماً ولا
ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل
قبول الاصغر لا يكون احدهما اعصى والآخر اطوع
حيث لا معاوقة اصلا اقول لما فرغ من بيان امتناع
كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر
اراد ان يبين كونها غير متناهية التحريك بالطبع
ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات اولها ما ذكره
في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم
لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا ممتنعا عنه بل كان ذا
بقوة تحل كما مرّ فاذن صغيره وكبيره اذا فرضنا تحريكهما

امتناع
اوليها

عن تلك القوة

عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان
الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه مقدمة اخرى يعرض
بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك
بسبب القوة وهذه ثانية المقدمات وهي ان القوة
الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسما ولا محالة
يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم يكن الطبيعة
طبيعية لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم
وصغره تفاوت في القبول لما مرّ في المقدمة الاولى
بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانه يختلف باختلاف
محلها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهناك
ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل
لا غير فهي لا غير فهو في الطبيعة بحسب الفواعل
لا غير مقدمة اخرى القوة في الجسم الاكبر اذا كانت
مشابهة للقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل من الاكبر
مثل الاصغر بالاطلاق تشابهت القوتان فانها
في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيها بالقوة شبيهة
تلك وزيادة هذه ثالثة المقدمات وهي ان القوى
الجسمانية المتشابهة يختلف باختلاف الاجسام
ويتناسب تناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر
لانها مالها فيها متجزية بتجزيتها والفاظ الكتاب واضحة
اشارة نقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام
قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية اقول لما فرغ من
المقدمات شرع في المقصود وهو ما ذكره في صدر الفصل

القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت
جسمها ولم يكن في جسمها معاوقة
اصلا فلا يجوز ان ح

نهاية ح نسبتين

بالاطلاق ح شبيه

من القوه

فقوله وذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من
بعضها اشارة الى المقدمة الاخيرة وقوله وليس زيادة
جسمه في القدر تؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة
المحركين والمحركين واحدة اشارة الى المقدمة
الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهو ان المقادم
لو كانت نسبة المحركين والمحركين واحدة لكن
ليس كذلك لما بين في المقدمة الاولى وقوله بل المحرك
في حكم بالا يختلفان والمحركان مختلفان اشارة
ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت
ههنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل وقوله
فان حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير
نهاية بما ذكرنا تقرير البرهان بالاحالة على ما تم
وهو انه يلزم من وقوع التفاوت في الجانب الذي
فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الاقل كما مر وقوله
وان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة
على حركاتها على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا
تتميم لهذا البرهان وانما احتاج اليه لان الكلام
اللازم مما مر ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة
عن الجسم الاصغر لكن كان ذلك في الجهة السابقة خلفا
لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية
فعلا متناهيا ولم يكن ههنا خلفا لان القوة ليست
بواحدة بل انما لزم المحال من حيث ذكره وهو ان
تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر

لو انتزد

في الكبيرة اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير انقص اقوى منها في الصغير كانت

عرض ذلك

ايضا لكونهما

ايضا لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين على ما مر في
المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم انا
ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية
غير متناهية التحريك فبينه بامتناع صدور قسمي التحريك
عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير
نهاية لكن لما كان البرهان الذي اقامه على امتناع
كون القوة الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر
مأخوذا من الموضع الذي استعمل فيه فهذا البرهان
الذي اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص
مما لا يجب وذلك لانه لا يتم الا على امتناع صدور
التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معا وقته
فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس
الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى المتناهية
الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي
يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا
للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع
ان اجسامها المركبة لا يخلو عن معاوقات يقتضيها
طبايع بسايطها على ما تبين فيما مر وايضا اكثر تلك النفوس
مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما
آلية فاذن هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن لما كان
المقصود ههنا بيان امتناع الصور الفلكية المنطبعة
في هيولياتها مبدأ للتحريكات الغير اكتفى الشيخ بهذا
البرهان المشتمل على حصول مقصوده تذنيبا لقوله

كان

اي الا بالقوة الجسمانية والجرم الا

لم

كون

المتناهية

عقلية
المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة

وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية

اقول قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية
وبان انها لا تكون الا دورية وبان في النمط الثاني
ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية
فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية
وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتعلقة
ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية
فانتجت المقدمتان ان القوة للسماء ليست بجسمانية
وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة
والمفارقة اما نفس واما عقل والنفس المفارقة
اذا حاولت تحريك جسمها فانما يحاولها لخروجها فيها
بالقوة من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج
لها الى التحريك فاذن هي مفتقرة في التحريك الى شيء
يكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات
النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشيء هو
عقل ولا محالة يكون ذلك الشيء هو السبب الاول
لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التي يصدر عنها
تحريك السماء مفارقة ~~القوة الاولى التي~~
عقلية وهم وتنبيه ولعلك تقول قد جعلت
المحرك عن مفارق وقد كنت منعت من قبل ان
يكون المباشر للتحريك امرا عقليا محضا بل هو قوة
جسمانية فجوابك ان هذا الذي ثبت هو محرك اول

ويجوز ان يكون

ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية

اقول قد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط ان
محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية
جسمية وههنا قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك
توهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير مناقض لان
الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا
لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه آخر واعلم ان تحريك
النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي
والغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل
مبدأ بعيدا فهي من حيث انتساب الفعل اليها
باعتبار غير اعتبار انتسابه الى سائر العلل مبدأ
قريب وبه ينحل ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان
المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو
عقل ولا وجه لكونهما معا سببين وهم وتنبيه
ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي التحريك
لا دائم التحريك فيكون لغيره هذه الحركة
فاسمع قولك اعلم انه يجوز ان يكون محرك غير
متناهي التحريك يحرك شيئا آخر ثم يصدر عن ذلك
الآخر حركات غير متناهية لا على انها يصدر عنه
انفرادا على انه لا يزال التأثير ينفعل عن ذلك المبدأ
الاول وينفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغير
المتناهية غير لتأثير الغير المتناهي والتأثير الغير المتناهي
على سبيل الوساطة غير تأثيره على سبيل المبدأية

اعترض الامام ان الحركات الجزئية الغير المتناهية اما يصدر عن العقل او عن القوة الجسمانية فان صدرت عن العقل فهو العلة وان صدرت عن القوة الجسمانية لم يكن العقل علة لها والجواب ان العقل علة غائية والقوة الجسمانية علة ما علية ...

وانما يمتنع في الاجسام اجل هذه الثلثة فقط اقول معنى السؤال

انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية

فتكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك

فتكون محركة لغير الحركة السماوية الدائمة هذا خلف

على الجواب بانه يجوز ان يكون محركه غير متحرك عقلي غير

متناهي التحريك يحرك قوة حالة في جسم اي يتجدد منه

في تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك

القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها

تصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها

ينفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي ويفعل بحسب

انفعالاتها تلك ثم زاد في البيان بالفرق بين

الانفعالات غير المتناهية وبين التأثيرات غير المتناهية

على سبيل المبدأية وذكر ان الممتنع على القوى

الجسمانية هو الثالث فقط واعترض الفاضل

بان الامور الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز ان

يصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان

جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج الى النفس

وحينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمانية بانها

لا يقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها

عن العقل دائما والجواب ان المتغير انما يصدر

عن الثابت بسبب وجه الحركة اللازمة والحركة لا

توجد الا عند تجدد احوال في محركها منسوبة

الى الارادة او ميل طبيعي او قسري يكون كل حركة علة

لتجدد حركة

لتجدد حركة فيتصل التجددات في المحرك والحركات في

المتحرك فاذن لا بد من محرك يتجدد احواله وليس

هو بعقل ولما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال

الى طبيعة او قسر ثبت انتسابها الى نفس واما

احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي

بحسب انفعالاتها عن العقل فليس بالزام على

الشيخ لانه عين ما صرح به كلمة لا يتصور فيها الا

انفعالات وافعالها اشارة فالمبدأ المفارق العقلي

لا بد ان يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية

على هيئات نفسانية شوقية ينبعث منها الحركات

السماوية النحو المذكور من الانبعاث ولان تأثير

المفارق متصل فما تتبع ذلك التأثير متصل على

ان المحرك الاول هو المفارق متصل فما يتبع ذلك

التأثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق

ولا يمكن غير هذا اقول فيه بيان لكيفية صدور الاحوال

المتجددة في النفس الفلكية عن العقل وصدور

الحركات بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح

استشهاد صاحب المشائين قد تشهد بان محرك

الكرة محرك تحريكا غير متناه وانه لا يكون بقوة جسمانية

نفعل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا ان المحركات بعد

الاول قد يتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب

انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يجوزوا ان

التصور العقلي غير ممكن للجسم ولا لقوة جسمانية

فهو غير ممكن بجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن
لما يتحرك بذاته او يتحرك بالعرض اي بسبب محرك
بذاته وانت ان حققت لم تستبعد ان تقول ان النفس
الناطقة التي لنا متحركة بالعرض لا بالمجاز وذلك لان
الحركة بالعرض هي ان يكون الشيء صار له وضع وموضع
بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زوال ما هو
فيه الذي هو منطبع فيه اثر قدمه في بيان كثرة
العقول ان قوما من المشائين ظنوا ان المتشبه به في
جميع السماويات واحد وان المعلم الاول قد
حكم في موضع بوحدته وفي موضع آخر بكثرته وذكروا
وجه كل واحد من قوليه فذلك القوم زعموا ان
المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجسامها
ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان الحال في
المتحرك بالذات يتحرك بالعرض والمحرك المتحرك
يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا يتسلسل بل
يجب ان ينتهي الى محرك غير متحرك قالوا فذلك
المحرك الذي لا يتحرك هو العلة الاولى او المحرك
الاول وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين
متحرك اما بالذات واما بالعرض وذلك غير واجب
لانه يجوز ان يكون المحرك غير متحرك ويكون متحركا
من جهة اخرى مثلا من جهة كونه حالا في مادة
~~من حيث كونه حالا في مادة~~ وهذا هو الذي حملهم
على الاكتفاء بالصور المنطبعة في مواد الافلاك

من حيث هو محرك ح
من حيث هو متحرك ح
من جهة ما هو متحرك ح

دون النفوس

دون النفوس المفارقة والعقول فرد الشيخ عليهم في
هذا الفصل بشيئين احدهما قول المعلم الاول فانهم
يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح بان محرك
كل كرة يحركها تحريكا غير متناه وبان التحريك الغير
المتناهي لا يكون بقوة جسمانية وهذان القولان
ينتجان ان محرك كل كرة جوهر مفارق لكن القوم
المذكورين قد غفلوا عن القولين وانتاجهما والثاني
اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية
وهي مبادي شوقاتها وتقرير ذلك ان التصور
العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او قوة جسم لما مر
في النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض
فهو جسم او قوة جسم فاذن التصور العقلي لا
يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات
السماوية تصورات عقلية بزعمهم فاذن هي عقول
مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان
الشيخ ازال وهم من يظن ان النفوس الناطقة
متحركة بالعرض ويشبه النفوس الفلكية بها ببيان معنى
الحركة بالعرض ونفي ذلك المعنى عن النفوس الناطقة
وجميع ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائين
لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكورون
لمزيد تحصيلهم يدل على ذلك قول الشيخ في
كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد فانه قال بهذه
العبارة والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة

في هذا الفصل
فانهم
جمع
انما يذهب اليه قوم منهم ح

على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي
المفارقة والاسكندر يصرح ويقول في رسالته
التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد
يكون عددًا كثيرا وان لكل كرة محركا ومشوقا يخصه
وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه ان الاشبه
والاحق وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك على انه
ووجود مبدأ حركة خاصة له على انه معشوق

اشارة الاول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته فيلزم
كما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط اللهم
الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى
وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاقرب لوجوده
اثنين او عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يكون
اثنان معًا لانك علمت انه ليس ولا واحد من
والصورة علة للاخرى بالاطلاق بل يحتاجان
ما هو علة لكل واحد منهما او لهما معًا ولا يكونان
معًا علة لا ينقسم بغير توسط فالمعلول الاول
غير جسم وانت فقد صح لك وجود علة عقول
متباينة ولا شك بان هذا المبدع الاول
سلسلتها او في حيزها العقلي **اقول** يريد بيان
ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل
عقل مجرد قال الفاضل الشارح هذا الفصل
مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات
العقول وتقرير ما في هذا الفصل ان المبدأ الاول

لسرقته

ليس فيه كثرة لوحدانيته كما بيّن في النمط الرابع فيلزم
كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبدأ الا
لواحد بسيط الا بالتوسط وكل جسم كما علمت في
النمط الاول مركب من هيولى وصورة فيتضح لك
ان المبدأ الاول لوجود الجسم يكون مؤلفا عن شيئين
او يكون وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان
يصدر عنه الهيولى والصورة معًا لانك علمت في
النمط الاول ايضا انه لا واحد منهما علة ولا واسطة
مطلقة للاخرى بل يحتاجان معا الى علة توجد
كل واحد منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد
اجزائه او توجدهما معًا فلا يجوز ان يكون علتهما القريبة
شيئًا غير منقسم فاذن المعلول الاول جوهر بسيط
ليس بجسم ولا بجزء جسم ولا نفس متعلق بجسم بل هو
عقل محض وانت فقد صح لك في هذا النمط وجود
علة عقول متباينة الذوات هي مبادي محركات
الافلاك ولا شك ان هذا المبدع الاول في
سلسلتها اي هو ايضا محرك لفلك هو اول الافلاك
او في حيزها العقلي ان لم يكن محركا لفلك اي يكون
مشاركا لها في التجرد والبراءة عن القوة تنبيه
قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها
وكواكبها كثيرة العدد **اقول** هذا الفصل مشتمل على
اربع مطالب اكثرها مما تقدم بيانه ولذلك سماه بالتنبيه
وانما جمعها ههنا تذكيرا وتنبيهًا على كثرة العقول

فالاول هو معرفة كمية الاجرام العالية والثاني معرفة كمية حركاتها اعني نفوسها والثالث معرفة كمية تشوقاتها اعني عقولها والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي آخر الفصل ترغيب على تعرّف عللها الغائية ووعد لبيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال فقد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانا اورد حاصل انظار اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية تنقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فتنقسم الى سيارة والى ثوابت والسيارات سبعة والثوابت اكثر من ان تحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب المرصودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهي اسناد كل حركة الى جسم يتحرك فيه بالذات ويحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها اختلافا لا يرجى زواله بعد قسموها الى كلية يحيط منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة والى جزوية

الاجرام البسيطة العلوية المقادير على شكل واحد

بها

ان

ينفصل كلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل ويكون مراكز الجميع مركز الارض وواحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه مما لا بد منه وان كان كون الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك هو ايضا فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على الترتيب المشهور وان كان فيه ايضا خلاف والمتاخرون زادوا فلكا آخر غير مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوءا وبعدا وقربا من الارض فمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك الاجسام اشكالا غير الكرة كالقائلين بالمنشورات والحلق والدوائر وامثالها وجعلوها منضودة في جوف مشتمل عليها هو ثخن فلك الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها ايضا مختلفة كالقائلين باسترخاء اوتادها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة وكالقائلين باقبال الفلك وادباره من غير اسناد ذلك الى حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها والمحصلون الذين يلتزمون القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها

لان الشمس فوق الزهره او تحتها

المنشور هو الشكل الذي يحيط به ثلثة سطوح متوازية الاضلاع ومثلثان

واما

زمینی کی شناسد کاسمان چیست کسی کاین سا کی داند کران چیست

شكلاً وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع بقرب من خمسين فما فوقه والمتاخرون المقتفون لآثار بطلميوس الفاضل اثبتوا لكل كوكب فلكاً ممثلاً لفلك البروج مركزه مركز العالم يماس محدبه مقعر ما فوقه ولمقعره محدب ما تحته وهو فلك الكل المشتمل على ساير افلاكه الا القمر فان ممثله محيط بفلك آخر له ويسمى المايل هو الذي يشتمل على ساير افلاكه وفلكاً خارج المركز عن مركز الارض ينفصل عن الممثل والمايل تماس محدبا هما ومقعرا هما على نقطتين يسمى الابعد عن الارض اوجاً والاقرب منه حضيضاً وفلكاً آخر يسمى التدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين يسمى الابعد عن الارض ذروة واقربهما حضيضاً ما خلا الشمس فانها يكتفي باحد الفلكين اعني خارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب المركوزة في تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة والشمس مركوزة في الخارج المركز وزادوا لعطارد فلكاً آخر خارج المركز ايضاً فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال ساير الممثلات على امثالها وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب

المركز او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الآخر بالقياس الى حركاته الا ان بطلميوس راى اثبات الخارج

السبعة

٢٥٣

السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين عشرة منها موافقة المراكز للارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك تداوير يتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك ما دونها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات التي فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين فينتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطؤ والقرب والبعد بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير وتتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة وبقيت الحركات العرضية الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية لتناقص البعد بين قطبي الفلكين العظيمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقص حقيقة محتاجة الى اثبات اجرام آخر يتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين الى عدة من الافلاك ينبغي ان يثبت مضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركات الا ان الآراء لم يتفق بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره فهذا القول المجمل في عدد الافلاك قوله

ويلزمك على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منها

كان فلكاً محيطاً بالارض متوافق المركز او خارج المركز
او فلكاً غير محيط مثل التداوير او كوكباً شيئاً
هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك
في ذلك عن الكواكب وان الكواكب ينتقل حول
الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة فيها
لا بان تتخرق لها اجرام الافلاك ويزيد كل في
ذلك بصيرة انك اذا تاملت حال القمر في حركته
المضاعفة او جيوده حال عطارد في وجه وانه
هناك انحراف يوجب جريان ذلك تدويره لم يعرف
ذلك كذلك اقول وهذا هو المطلوب الثاني وهو
معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو
بحث حكمي ولذلك قال ويلزمك على اصولك واعلم
انهم اختلفوا ايضا في محركات الافلاك الجزئية
للكواكب السبعة فذهب فريق الى ان كل كوكب
منها بمنزلة مع افلاكه منزلة حيوان واحد ذي نفس
واحدة تتعلق بالكواكب اول تعلقها وبافلاكه
بواسطة الكواكب بعد ذلك كما تتعلق نفس الحيوان
بقلبه اولاً وباعضائه الباقية بعد ذلك وبتوسطه
فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذي هو كالقلب في
افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى هذا
التقدير يكون النفوس الفلكية تسعا اثنتان للفلكين
العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الباقون
الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة

اباه وكذلك

اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات
وضعية على انفسها كما اثبتوا لافلاكها فان حكمهما
وجوب اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل
واحد وهذا شيء غير محسوس فيما فوق القمر اما
القمر فان لم يكن جيلا لا يترائى فيه بالانعكاس كان
من المحالات وقد يقدح اذا جسما ما موجودا
بحذائه بل كان شيئا ثابتا في جميع الاوقات على
حالة لم يكن له حركة استدارة لكن الحكم القطعي
فيه مشكل والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه
لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعي
هذا الرأي على الافلاك والكواكب جميعا والشيخ
بذلك في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان
او كوكبا شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه
الفلك في ذلك عن الكواكب ويؤكد ما ذكرناه قبل
وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب مختصة
في الابداع بصور كمالية زائدة على صور المثلات
ثم ان الشيخ نفي الوهم المذهوب اليه عند العوام
وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك تحرك الحيتان
في المياه فان القول بتكثر الحركات المقتضي لتكثر
الحركات مبني عليه وانما نفاه بشيئين احدهما البرهان
الكلي المقدم وهو امتناع الخرق والالتيام على

الاجسام ذوات الحركة المستديرة بالطبع واليه اشار
بقوله وان الكواكب ينتقل اهل الارض الى قوله لا
بان يتخرق لها اجرام الافلاك والثاني برهان نجمي
حدسي وبرهان الرصد والاعتبار يدلان على موافاة ان الوجوه
مركز تدوير القمر اوجه في كل دورة مرتين وهو عند
كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مرتين
وهو عند كونه في تربيعي الشمس وكذلك على مخالفة
مركز تدوير عطارد اوجه كل دورة مرتين احدهما
عند كونه في تاريخنا هذا في اول العقرب بالتقريب
والثاني عند كونه في اول الثور الا ان اوجه العقربي
يكون ابعد عن الارض من اوجه الثوري بخلاف
القمر فان اوجيه متساويان وموافاته حضيضه مرتين
ايضا على التساوي وهو عند كونه في اول برجي السرطان
والحوت فاذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة
بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته وحده
لم يعرض ذلك كذلك والوجه في القمر هو ان حامل تدويره
يتحرك الى توالي البروج كل يوم اربعة وعشرين جزءا
وكسر جزء من ثلثمائة وستين جزءا هي المحيط ويحمل
التدوير معه والمايل يتحرك بحركته وحركة الممثل
جميعا الى خلاف التوالي احد عشر جزءا وكسرا او
يحمل الحامل معه فيذهب اقلهما بمثله من اكثرهما وهو احد عشر درجة
قصاصا لاختلاف الجهتين وبقي حركة مركز التدوير
عن موضعه الاول ثلثة عشر جزءا وكسرا بالتقدير الالهي
ثلثة عشر درجة واحدى عشر دقيقة
فذا انتهى

فلا تقضي ان يكون مركز التدوير عند موافاته الشمس
في اوج الحامل فاذا تحرك احد عشر جزءا وكسرا
من ذلك الموضع ومركز التدوير ما يلي الجانب الاخر
على بعد ثلثة عشر جزءا منه وتحركت الشمس
بحركتها الخاصة بها قريبا من جزء الى الجهة التي تلي
المركز منه ايضا فكانت الشمس متوسطة بين
الاوج ومركز التدوير على بعدين متساويين كل
واحد منهما اثنى عشر جزءا وكسرا ومجموعهما هو
بعد مركز التدوير من الاوج ولكون ذلك البعد
ضعف بعد المركز عن الشمس يسمى بالبعد المضعف
وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضعفة
وهكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن
الشمس ربع دور وبعد الاوج عنها من الجانب
الآخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف
دور وافى المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار
بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبله الاوج
من الجانب الآخر فوافاه في استقبال الشمس وكذلك
في التربيع الآخر فاذن المركز الى الاوج الاكثر في الاوج في الاجتماع
والاستقبال والحضيض في التربيعين واما عطارد
فلما كان له فلكان خارجا المركز اعني المدير والحامل
واوج المدير يتحرك بحركة الممثل البطيئة المشتهية
في زماننا الى اول العقرب وكان المدير متحركا
بالحامل على خلاف التوالي قدر سير الشمس والحامل

الفلكان من موضع الموافاة
حركتها المذكورتين صار الاوج
ما يلي احد جانبي الشمس على بعد

عف

يوام

متحركا بالتدوير على التوالي ضعف ذلك وكان النقل
الآتي مقتضيا أن يكون مركز التدوير في الاوجين معا
وجب اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع أن
بعد المركز عن اوج الحامل ضعف سير الشمس وعن
اوج المدير بعد ذهاب اقل الحركتين بمثله من
الاكثر فصار مثل سيرها والبعد بين الاوجين
مثله فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج الحامل
ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن اوج
المدير نصف دورة استقبله اوج الحامل
الجانب الآخر فوافاه المركز عند حضيض المدير
ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض
كان في الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون المركز
من الارض في موضعين متساويي البعد عن الا
الاوجين المتقابلين ويكونان لا محالة الى الاوج الا
اقرب منهما الى الاوج الابعد وهما اول السرطان
والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد
التسديس من الاوج الادنى فهذه حال القمر
وعطارد في اوجيهما اعني وصولهما الى اوج الحامل
مرتين في دورة واحدة وذلك مما يقتضي الحدس
بكون الحركات مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب
انفسها اذ لا يقع خرق في اجرام الافلاك وانكر
الفاضل الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركا
مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزم الحصول

في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله
جهتين سواء كان الانتقالات بالذات او بالعرض
او بهما لا يقال انا نرى الرحا يتحرك الى جهة و النملة
عليه الى خلافها لانا نقول لم لا يجوز ان يكون للنملة
وقفة في حال حركة الرحا وللرحا حال حركة النملة وهذا
وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض
البرهان والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين
الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة ما
يتركب منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت جهة
واحدة احدثت حركة تساوي مجموعها وان كانت في
جهتين متضادتين احدثت حركة مساوية لفضل
البعض على البعض او سكونا ان لم يكن فضل وان
كانت في جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الى جهة
يتوسط تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس
الممتزجات فاذن الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو
واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة
الواحدة كما تكون متشابهة فقد يكون مركبة وكل
متشابهة وكل مختلفة مركبة ولا ينعكسان والحركات
المختلفة يكون بالقياس الى متحركاتها الاول بالذات
والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى
متحرك واحد بالذات بل لو كان فيها ما هي بالقياس اليه
بالذات لكانت احديها فقط واذا ظهر ذلك
فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين

حصول حركة دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك الى ارتكاب شيء
مستبعد فضلا عن محال ونحوه وتعلم انها كلها في سبب
الحركة الشوقية التشبهية على قياس واحد وتعلم انه
ليس يجوز ان يقال ما ربما يقال ان السافل منها
معشوقه الخاص به هو ما فوقه فهذا هو المطلب
الثالث وهو معرفة كثرة العقول فان اختلاف
الحركات يقتضي اختلاف مباديها المشوقة لها
وانما يثبت ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل
انما يتحرك شوقا الى الفلك العالي كما هو والقائلون
به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير
مشتاق ينقطع به الاحتياج وهذا الرأي مما مال
اليه ابو البركات البغدادي واسنده الى بقراط
من القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله ما ربما يقال
اشارة الى انه مذهب لقوم ولما تقدم ابطال هذا
~~الرأي في الفصل~~ هذا الرأي في الفصل الثاني عشر
من هذا النمط لم يتعرض ههنا لذلك واذا ثبت
انها تتحرك شوقا الى متشوقاتها المجردة لا الى الاجسام
المحيطة بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة
تكون العقول المتشوقة ايضا تسعة عاشرها العقل
المخصوص بالاضافة على عالم الكون والفساد الذي
يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب
الشيخ اليه يكون عددها عدد الافلاك والكواكب
بزيادة واحد واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو ما

يقطع بانه

اقول

ايضا من ذلك العقل ولكن يختلف في الهيولى المشتركة
بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة
الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها
وذلك بان يكون اذا اختص المادة تأثر من التأثيرات
السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة
منه يجعلها على استعداد خاص بعد العام الذي
كان في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة
وارتسمت في تلك المادة فاذن هناك مخصصات
مختلفة ومخصصات المادة معدات لها والمعد هو
الذي يحدث عنه في المستعد امر ما يصير مناسبته
لذلك الامر لشيء بعينه اولى من مناسبته لشيء آخر
فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى فيه
من واهب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ
الاول العام لتشابهت نسبتها الى الصور لما
يكن بحسب اختلاف المؤثرات فيها وذلك الاختلاف
ايضا تنسب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب
ان يختص به مادة دون مادة الا لامر آخر يرجع
اليها وهو الاستعداد فاذن لا بد في وجود الصور
المختلفة من الاستعدادات المختلفة ومثال الماء
اذا افرط تسخنه فان مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة
للصورة المائية شديدة المناسبة للصورة الهوائية
فهذا هو الاستعداد فصار من حقها ان تفيض
الصورة الهوائية عليها وبزوال الصورة المائية

منها وهذا هو الاستحقاق قوله ولا مبدأ لاختلافها الا الاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز ما يلي جهة المحيط وباحوال يدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت بجملتها وهناك يوجد صور العناصر اقول يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور العناصر الاربعة فذكر مبدأ ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة تلي المركز ما يلي المحيط الى ان يفصل حشو الفلك الاخير الى اربع اكرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالي واما التفصيلي فقد دق عن ادراك الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان قوما المنتسبين الى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه بعده قالوا ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فيلزم من محاكته لسرعته الشديدة حتى يستحيل نارا وما يبعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير ارضا وما يلي النار يكون حارا ولكنه اقل حرارة من النار وما يلي الارض يكون كثيفا ولكنه اقل تكثفا من الارض وقلة الحر وقلة التكثف يوجبان الرطب فان الرطب اما من الحر واما من البرد لكن الرطب الذي يلي الارض هو ابرد والذي يلي النار هو احر فهذا سبب كون العناصر ثم قال ان ذلك ليس بسديد عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون الوجود اولا

الجسم له في نفسه

الجسم له في نفسه احدى الصور المقومة وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فان شئت فتامل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما بحيث يتبع غيره في الحركة او يسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته يستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون قال والاشبه ان يكون الامر على قانون آخر وهو ان يكون هذه المادة التي تحدث بالشركة يفيض عليها من الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن عدة منحصرة في اربع جمل عن كل واحد منها ما يهيئها لصورة جسم بسيط فاذا استعدت نالت الصور من واهبها او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وان يكون هناك نسبة يوجب انقساما من الاسباب الخفية علينا قوله ويجب فيها بحسب نسبها من السماوية ومن الامور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوى بعدها وهناك يفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم اقول اراد ان يشير الى اسباب الامتزاجات التي هي مبادي التركيبات فذكر انها انما يجب لشيئين احدهما نسب العناصر من

غير الجسمية

فقط ما لم يقترن به صور اخرى فان الابعاد يتبع في وجودها صورا اخرى يسبق الابعاد

السماويات والثانى امور منبعثة عن السماويات
اما النسب الحادثة لذات الشمس لموضع من الارض المقتضية
لاضاءة ذلك الموضع وبتوسط الضوء لتسخينها
وبتوسط السخونة لتحلل الجسم المتسخن او اصعاده
وبسبب التحلل او الصعود لاخراجه من موضعه
الطبيعى وبسبب الخروج من موضعه لامتزاجه بغيره
واما الامور المنبعثة من السماويات فكالهيئات
الفائضة على الطبايع والصور والنفوس التى
تصدر بها الافعال الصادرة عنها فانها امور تنبعث
عن الصور الفلكية التى هى مبادى حركاتها فتصير
هذه الصور بسببها فعالة فى موادها ومواد غيرها
واذا صارت فعالة صارت محركة لهذه الاجسام
مازجة بعضها بالبعض كما نشاهد من القوى
الغاذية فصارت عللا للامتزاجات واعلم
ان المراد من الامور المنبعثة عن السماوية ليس هى
تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة
عن السماوية انما هى منبعثة عن جوهر مفارق بل
المراد تلك الهيئات المذكورة التى تعد موضوعاتها
لان يكون مبادى افعالها المخصوصة بها وبعد حصول الا
متزاجات عن هذين الشيئين تحدث المزاجات
المختلفة وتستعد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال
لقبول الصور المعدنية والنفوس النباتية و
الحيوانية والناطقة فيفيض تلك الصور والنفوس

السببين

عليهما من العقل

عليها من العقل الفعال كما مر تقريره فى النمط الثانى
قوله وعند الناطقة يقف ترتيب وجود الجواهر
العقلية وهى المحتاجة الى الاستكمال بالآلات البدنية
وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجمل التى
اوردناها على سبيل الاقتصاص فان تاملت ما اعطيته
من الاصول يهديك سبيل تحققها من طريق
البرهان اقول يشير الى ان آخر مراتب الموجودات
العقلية جوهر عقلى هو النفس الناطقة كما كان اولها
جوهرا عقليا هو العقل الاول الا ان ذلك الجوهر
لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا فى اول ابداعه
بريا من القوة والنقصان كل البراءة وهذا
الجوهر لما كان موجودا بوسايط كثيرة محدثا
بحدوث مادة كان كمالاته متاخرة عن وجوده و
كان محتاجا الى الاستكمال من افاضات الجواهر
العالية العقلية عليها بالآلات البدنية وبما يليها
من الاجسام التى تعدها لقبول تلك الافاضات
ولما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام فى هذا
النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها
ان الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية
لم يكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم
بصدورها عن السماويات يقتضى اعترافهم بان
السماويات صالحة للعلية وحينئذ يمكن اسناد
الصور اليها دون العقل الفعال وان ابوا عن ذلك

لقولهم الصور لا يصدر عن الاجسام فلا كلام في ان اسناد
جميع الكيفيات والقوى الاعراض الجسمانية اليها
ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد
الاعراض الى الاجسام يستدعي شرايط كالوضع
المخصوص وغيره فما استجمعت تلك الشرايط
اسندت اليه وما لم يستجمعها اسندت الى غيره
ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن
العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة
عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدر عنه الا
واحد فان جعلوا السبب في اختلاف ذلك القوابل
فهلا اسندوا ذلك الصدور الى المبدأ الاول وعللوا
الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبه في
بعض كتبه الى الشهرستاني رحمه الله ثم اورد عنه
جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل
افعالا كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس الناطقة
او عند تعدد القوابل كالفعال اما الاول فلما
لم يجز ان يفعل بتوسط الآلة والمادة لم يمكن اسناد
هذه الكثرة اليه اقول هذا الجواب ليس بمرضي
على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول
وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط
الآلة والمادة عنها بل انما يجوزونه في النفوس
فقط والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال
التي لا ينحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب جيثيات

غير منحصرة فيه

امام فخر الدين رازي راست در وقت نزع

بر بوی یقین در این بیابان رفتیم
از عالم تن به عالم جان رفتیم
القصه در این مرحله کون و فساد
سرگشته در آمدیم و حیران رفتیم

۲۶۶

غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا
في نفسه لكون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك
الافعال المتكثرة بل انما هو سبب لتعين كل فعل
من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصيص
كل مادة به دون غيره فاذن فاعل هذه الصور
والقوى يشتمل على جيثيات غير منحصرة والاول
تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات متأخر
الوجود عما يقرب من المبدأ الاول بحيث يمكن اشتماله
على امثال تلك الجيثيات ومنها ان اسناد الحوادث
الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضي اسناد تلك
الاحوال الى غيرها حتى تتسلسل الاسباب دفعة
او يستند شيء الى ما سبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا
الشك مكرر وقد تقدم جوابه النمط السابع

النمط السابع في التجريد

التجريد اقول يريد ان يبين في هذا النمط وجوب
بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان
مع ما تعقد فيها من المعقولات وكيفية تعقل المعقولات
في الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول
الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه
الاشرف من وجوه التعقل وكيفية كون علمه سببا للنظام
الكل وكيفية وقوع الشر في الكائنات مع تعقله اياها
من حيث هي خيرات تابعة للذات التي هي منبع الخير
وما يتصل بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد
موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية تنبيه

تامل كيف ابتداء الوجود من الاشرف فالاشرف حتى
انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى
الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل
المستفاد اقول لما ذكر في آخر النمط المتقدم مراتب
الموجودات اراد ان يبتدى في هذا النمط بالاشارة
الى مبدأ الوجود ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب
قد صار ذا بعد ابتداء منه وذا معاد عاد اليه ونزل
البدء وبعد المبدأ الاول هي مرتبة العقول من الاول
الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة
من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها
مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر
وبعدها مرتبة الهيوليات من هيولى الفلك الاعلى
الى الهيولى المشتركة العنصرية وبها ينتهي مراتب
البدء ويكون بعدها مراتب العود اعني التوجه الى
الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام
النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها
مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور
المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها
مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة
النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة النفس
الناطقة المجردة الانسانية جميعها والمرتبة الاخيرة
هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على جميع صور الموجودات
كما هي اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول في المرتبة الاولى

مشتملة عليها

مشتملة عليها اشتمالا فعليا فالعقل المستفاد
عاد الوجود الى المبدأ الذي ابتدئ منه وارتقى
الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنها فظاهر ان
شرف اعني البراءة عن القوة مرتب في صنفي
المراتب على التكافئ مثنية من الجانبين الى الهيولى
التي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي في نهاية
الخسة ويحاذيها في الجانب الآخر العقول المجردة
وما فوقها قوله ولما كانت النفس الناطقة التي
هي موضوعة للصور العقلية غير منطبعة في الجسم
تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم
عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت
لا تضر جوهرها بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود
من الجواهر الباقية اقول لما كانت النفس الناطقة
واقعة في آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها
بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها
وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها من المجرد
غير متعلقة الوجود بشيء غير مباديها الثابتة الوجود
على ما بين في النمط الثالث وغيره على بقائها بعد
الموت كذلك واشار بلفظة لما الى ما ثبت في النمط
الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله
التي هي موضوعة للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية
الباقية معها ببقائها التي بها استدل على امتناع
انطباعها في الجسم وبقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم

الى كيفية ارتباطهما بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها
في وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله
فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضرّ جوهرها
تاليا لما وضعه بعد لفظ لما واتمّ مقصوده بقوله
بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر
الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة
فهذا البرهان الذي هو عمدة براهين هذا الكتاب على
ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادي واعلم ان الشيخ
اسناده حفظ العلاقة ههنا الى الجسم ليس عنا
لاسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة
في النمط الثالث الى النفس لان النفس حافظة لها
بالذات فالجسم حافظ ايضا ولكن بالعرض وذلك
لان فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة انما يتطرق
من جهة الجسم وعوارضه ولذلك اسند استحالة
البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق
الفساد الى الشيء مما من شانه ان يتطرق منه الفساد
حفظ ما لذلك الشيء لكنه حفظ بالعرض ثم ان الشيخ
اكد هذا المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل
اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال
بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات لانها
تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها ولو عقلت بآلتها لكان
لا يعرض للآلة الا يعرض للآلة كلال البتة الا ويعرض
للقوة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن

ليس يعرض هذا

ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما تكون القوى
الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية
اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد وليس اذا
كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان
لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت ان
استثناء عين التالي لا ينتج وازيدك بيانا فاقول
ان الشيء اذا عرض له من غيره ما يشغله عن فعل
نفسه فليس ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه
فاما اذا وجد قد تمكن لا يشغله غيره ولا يحتاج اليه
دل على ان له فعلا بنفسه اقول التبصرة جعل
غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان
كالنائم يقظانا ففي تسمية هذا الفصل بالتبصرة
دون التنبيه تعريض بان المبحث المذكور فيه اوضح
من الابحاث المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيهات
لان المبالغة عند حث الغافل عن ادراك الشيء
الحاضر امامه انما يكون في نسبته الى العمى اكثر منها
في نسبتها الى النوم واما كون هذا البحث اوضح
من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل لذاته
بذاته وما عداه يفيد استبصاره بغيره فنقول لما
اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال
للنفس بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات
تكرار لما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة
وهي ان فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال

للنفس بالعقل لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في
بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل
الفعال فان الفاعل والقابل لها موجودان معا
عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست
بآلات لها بل لغيرها وقوله لانها تعقل كما علمت
اشارة الى ما مر في النمط الثالث من بيان كون
النفس عاقلة بذاتها لا بالآلات البدنية ثم
انه اراد المبالغة في ايضاح ذلك ليتضح الفرق
بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات
البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك
اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل وهي استثنائية
متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بالآلة فما ليها
متصلة كلية موجبة وهي قوله لكان لا يعرض للآلة
كلال الا ويعرض للقوة كلال وصورتها هكذا
لو كان تعقل النفس بآلات بدنية لكان
كلما يعرض لتلك الآلات كلال يعرض لها في تعقلها
كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط يقتضي
اختلال المشروط وقوله كما يعرض لا محالة لقوى
الحس والحركة استشهاد بالافعال التي تصدر
عنها بالآلات البدنية وتختل باختلالها وفائدة
هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد تكون
بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل
عنه دفعات كثيرة وقد تكون بسبب التجارب الحاصلة

عند استحضار

عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد يكون
بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل
اتم اقتدار اولا انسان في سن الانحطاط يكون
اجود تعقلا منه في سن النمو بالوجوه الثلثة جميعا
ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني
بسبب التمرن والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات
دون الاخير فانه لا يكون احد بصرا ولا اسمع فالمراد
ههنا الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد
الاستشهاد بالاحساس والتحريك قوله ولكن
ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالي
وهو متصلة سالبة جزئية تقريره ولكن ليس كلما
يعرض للآلات كلال يعرض للنفس في تعقلها
كلال بل قد يكل الآلات ولا يكل هي في تعقلها
بل اما ثبتت واما تزيد وتنمو كما في سن الانحطاط
وايضا كما يكون بعد توالي الافكار المؤدية الى العلوم
فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية والنفس
تقوى لازدياد كمالاتها وهذا الاستثناء انتج نقيض
المقدم وهو ان تعقلها ليس بآلات بدنية فههنا
تمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن ان
يعرض ههنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس
في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس
بالآلة لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال الآلة
دالا على ان تعقلها بالآلة فذكر ان هذا الاستثناء

لعين الثاني وهو غير منتج ثم زاد في بيانه بان وجد
الفعل لشيء في صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا
اما عدمه في صورة معينة لا يدل على كونه غير فاعل
اصلا قال الفاضل الشارح معترضا على ذلك الجواب
بكون المعتبر في بقاء النفس على كمال تعقلها حدا
معينا من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيخوخة
فلا يقدح النقصان الحاصل في زمان الكهولة وما
فيما يزيد على ذلك المعتبر بحال فالحاصل في آخر الشيخوخة
فانه واقع في نفس ذلك المعتبر وحينئذ يكون النقصان
الثاني بحالا دون الاول كما ان للصحة المعتبرة في بقاء
القوة الحيوانية حدا ما لا تبقى تلك القوة بدونه وتبقى
مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها ثم انه حمل
الازدياد في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم
في ذلك السن مع عدم الاختلال واقول القوة
الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال الاول الذي
به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة
عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف
الثاني فالحد المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص
معتبر في بقاء الاول واما المعتبر في الثاني فالصحة القابلة
للازدياد والانتقاص ولذلك تزيد تلك الكمالات بازديادها
بازديادها وتنقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام في الكمال
الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة
للازدياد والانتقاص فظاهر انها لو كانت مقتضية بالآلات المحتملة للامرين

لاختلفت حالها

لاختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية
وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل في الكهولة
على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه على انا نقول
مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التي اورد
بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب على ما
ذكره في ساير كتبه يعني انها تكون مقنعة للمسترشدين
وان لم يكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعيات
يكون هكذا الا على ما يستعمل في الخطابة فانها تطلق
هناك على كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا
فهي بهذا الاعتبار تشمل التجربيات وما يجري مجراها
مما يعد من اليقينيات زيادة تبصرة تامل ايضا
ان القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل
لا سيما القوية وخصوصا اذا انبعث فعلا فعلا على
الفور وكان الضعيف في مثل تلك الاحوال غير
مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر القوية بما يحدث
في اثر فلان بكسر الهمزة اي في اثره وهذه حجة ثانية
وتقريرها ان تكرر الافاعيل القوية الشاقة يكل
القوى البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس
اما التجربة فظاهرة واما القياس فلان تلك الافاعيل
لا تصدر عن قواها الا مع انفعال لموضوعات
تلك الافاعيل كما يسخن الحاس عن المحسوس في الملاقاة
وكتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها في الحركة والانفعال
لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة

فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون
مقتضى طبيعة العناصر التي يتألف موضوعات تلك
القوى عنها فتكون تلك الطبايع مقسورة عليها
مقاومة لتلك القوى في افعالها والتنازع والتقاوم
يقتضي الوهن فيهما جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن الى
حدا يعجز عنده القوة عن فعلها او يبطل كالعين يضعف
بعد مشاهدة النور الشديد عن الابصار او تعمى
قوله وافعال القوة العاقلة قد يكون كثيرا
بخلاف ما وصف اقول هذه القضية هي صغرى
القياس وكبراها ما مر وتقريره ان يقال العاقلة
قد لا يكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فدائما
يكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست ببدنية والعاقلة
وان كان تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف
ولا تكل بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن
التقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد يكون
كثيرا بخلاف ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة
اذا كان تعقلها بمعاونة شيء من الفكر التي هي
قوة بدنية فقد تضعف عن التعقل لا لذاتها ولكن
لضعف معاونها والحاصل ان تكرر الافعال يوهن
القوى البدنية او يبطلها دائما ولا يوهن العقلية
دائما بل ربما تقويها وتشحذها فضلا عن الابطال
واعتراض الفاضل بتجويز كون العاقلة مخالفة
لساير القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية [illegible]

لا يستعد حصول

إلا

النم

بلغ

بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية
كثيرة وثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد وان وجوده
الوجوب غير مقول على كثرة قول الاجناس او الا
نواع فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة
للاول فهذه فايدة لاجلها وسم الفصل بالهداية
ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك
اصولا فذكر انه قد ثبت من استناد السماويات
الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى
مبدا الا لواحد وامتناع كون ذلك جسما او جسمانيا
او نفسا احكام ثلثة احدها ان المعلول الاول
واحد من هذه الجواهر والثاني ان باقية هذه
الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد
والثالث ان السماويات صادرة من هذه الجواهر
ولاجل هذه الفوايد وسم الفصل ايضا بالتحصيل
زيادة تحصيل وليس يجوز ان تترتب العقليات
وتبتدا ويلزم الجسم السماوي عن آخرها لان لكل
جسم سماوي مبدأ عقليا اذ ليس الجرم السماوي
بتوسط جرم سماوي فيجب ان يكون الاجرام السماوية
ان يكون تبتدى في الوجود مع استمرار في الجواهر
العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة في استفادة
الوجود مع نزول السماويات اقول هذا الفصل
يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر وهو وجوب
استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدا الاول

الواحد

السماوات
ع

مع صدور السماويات وان كانت مبتدية بعدها
وذلك لان العقول لو انقطعت قبل انقطاع السماويات
بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لا
يمكن ان تستند الى غير العقول فاذن العقول
تازلة في استفادة الوجود معها الى عقل الفلك
الاخير واعلم ان الشيخ لا يجزم بكون العقل الاول
علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند
الفلك الاخير ولا بوجوب توالیها في علية الافلاك
المتوالية ولا بمساواة العقول للافلاك في العدد
بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا تكون
اقل عددا من الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك
مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك
ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز ما لم يجزم
به هو سخيف زيادة تحصيل فمن الضرورة اذن ان
يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي

عدة

اقول اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبدأ
الاول فنبه بالاشارة الى اول كثرة وجب صدورها عنه
وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب
صدور الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع
استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة
صدور اجرام سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد
عقلي ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد
يناقض القول بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد

بلغ

بادي الرا

بادي الرأي بل القول بان الواحد لا يصدر عنه الا
واحد يقتضي اذا فهم على الاطلاق الذي يقتضيه
مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدأ
الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحدا آخر
وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما
في سلسلة الترتيب علة للآخر اما على الوسط او بغير
الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود اعداد
كثيرة لا تعلق له ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد
منه ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد اذا كانت
جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاته
واعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة غير مترتبة
ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة
عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها
واعتباراتها المنسوبة الى تلك الاعراض والى
هذا المعنى اشار الشيخ بقوله ومعلوم ان الاثنين
انما يلزمان من واحد من جهتين وتكثر الجهات
والاعتبارات ممتنع في المبدأ الاول لانه واحد من
كل جهة متعال عن ان يشتمل على حيثيات مختلفة
واعتبارات متكثرة كما مر وغير ممتنع في معلولاته
فاذن لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من واحد امكن ان
يصدر عن معلولاته فهذا وجه امتناع اسناد الكثرة
الى الاول ووجوب اسنادها الى غيره بالاجمال وبقي
ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة

ساير

بعضها

حيثيتين

عن الواحد في المعلولات بالتفصيل ونقدم له مقدمة
فنقول اذا فرضنا مبدأ اول وليكن آ وصدر عنه
شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته
ثم انه من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء
وليكن ج وعن ب وحده وليكن د فيصير في ثانية
المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان
جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى الشيء آخر صار
ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن
آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط
ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب
د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط
ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع
وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج
د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا
ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا
الترتيب في المتوسطات التي يكون فيها واحد صار
ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه
المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة
الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن ان يصدر اشياء كثيرة
في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واذا ثبت هذا فنقول
اذا صدر عن المبدأ الاول شيء كان لذلك الشيء
هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه
صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية تامة فاذن
ههنا امر

ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول
وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة
لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث
الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو
لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل
يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا قيست
الماهية وحدها الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو
لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا قيست
لا وحدها بل بالنظر الى المبدأ الاول عقل الوجوب
بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها
مع النظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز اتصاف كل
واحد من الماهية والوجود بالامكان والوجوب وايضا
اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول وحده
قائما بذاته لزمه ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر
ذلك له مع الاول لزمه ان يكون عاقلا للاول فهذه
ستة اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل
للذات وتعقل للمبدأ واحد منها في اولى المراتب هو
الوجود وثلثة في ثانيتها هي الهوية اللازمة للوجود
باعتبار مغايرته للاول والتعقل بالذات اللازم
له لتجرده والتعقل للمبدأ الذي استفاده من الاول
واثنان في ثالثتها وهو الامكان والوجوب المتاخران
عن الهوية وذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود
اما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود

والتعقلان في ثالثها واسم العقل الاول يتناول
هذه الامور تضمنا والتزاما وان كان المعلول الاول
من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحدا او الهوية
والامكان يشتركان في انهما حال ذلك المعلول
في ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدا يشتركان
في انهما حالة مستفاد من مبدائه فهذه الاحوال
الثلث هي التي يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل
والاولى والثانية تشتركان في انهما حالة في ذاته
والثالثة مما نعنيها بانه حاله بالقياس الى مبدائه وهما
المراد من قوله من ذكر التثنية واذا تقرر هذا فلنرجع
الى باقي شرح المتن ونقول قوله فمن الضرورة ان
يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي
يدل على انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدرا للفلك
الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان
ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والحصول بالذات
تشتركان في انهما حاله في ذاته مصدرا لفلك الاول
جوهر عقلي سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن
ان كان اول الافلاك هو الفلك المحتوي على جميع الثوابت
كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبه ان مصدره
لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا تبلغ
عددا يمكن اسنادا جميع الثوابت اليها بل هو عقل
آخر بعد العقل الاول قوله ولا حيثيتي اختلاف
هناك الا ما لكل شيء منها انه بذاته امكاني الوجود وبالاول
واجب الوجود

من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات تشتركان في انها حالة في ذاته صح

بنسخ
باقي
الشرح صح

اذا

واجب الوجود بانه يعقل ذاته ويعقل الاول اشارة
الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول
الاول لا يمكن الا من هذا الوجه وانما ذكر اربع امور
من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لان
المعلول الاول عبارة عن مجموعها معا والحيثيات
اللازمة له هي الاربعة التي ذكرها لا غير قوله فيكون
بما له من عقله الاول الموجب لوجوده وبما له من حاله
عنده مبدأ لشيء اشارة الى امرين احدهما ما يفيض من
الاول على معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر
الى الاول وهما يعبر عنهما بتعقل المبدا ووجوب الوجود
اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدائه وهي
افضل حالتيه المذكورتين التي بها صار مبدأ العقل آخر
قوله وبما له من ذاته لشيء آخر اشارة الى حالة في
ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بها صار
مبدأ للفلك قوله ولانه معلول فلا مانع من ان
يكون هو متقوما من مختلفات اشارة الى امكان كون
المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته
وانما اشار بلفظ هو الى العقل الاول مع جميع كمالاته
اللازمة له الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات
وحده فان ذلك شيء واحد كما مر قوله وكيف لا وله
ماهية امكانية ووجود من غيره واجب اشارة الى
الوجود اللذين لم يذكرهما من قبل لم يذكرهما ليس لانها
وانما ذكرهما ههنا لكونهما مقومان لا لوازم ووصفهما بالاجمال

مبدأ
اللذين

والوجوب تنبيهاً على استلزامها للاوصاف المذكورة

قوله ثم يجب ان يكون الامر الصوري منه مبدأ للكاين الصوري والامر الاشبه بالمادة منه مبدأ

للكاين المناسب للمادة اي ينبغي ان يسند العقل الذي تحته الى حالة التي له بالقياس الى مبداه وعلته

للفلك الذي تحته الى حالة التي في ذاته فان ذاته بالمادة اشبه وكماله الفايض عليه من مبداه

بالصورة اشبه والمعلول يشبه العلة ويناسبها

ثم صرح عن ذلك بقوله فيكون بما هو عاقل للاول

الذي وجب به مبدأ لجوهر عقلي وبالآخر مبدأ لجوهر

جسماني ثم اشار بقوله ويجوز ان يكون للآخر

تفصيل ايضا الى امرين يصير بهما سبباً لصورة ومادة

جسميتين الى تفصيل حاله في ذاته الى الحالتين

المذكورتين اعني التي له من حيث كونه بالفعل

فانه بالاول صار مبدأ الهيولى الفلك التي يكون

الفلك بها فلكاً بالقوة وبالثاني صار مبدأ لصورته

التي يكون الفلك بها فلكاً بالفعل ولاجل كون الماهية

والامكان عدميين في ذاتيهما وجوديين بغيرهما

كانت المادة عدمية بانفرادها وجودية بالصورة

ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث

العقل متأخرة عنه من الوجود كما مر في النمط الاول

ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدأ الاول في النسب

كان للصورة تقدم العلية على المادة فهذا ما اراد

بيانه وانما

بيانه وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة

وا قد موا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من

الحكماء والتشنيع عليهم ابو البركات البغدادي

بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة

الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب انه

ينسب الكل الى المبدأ الاول وتجعل المراتب شروطاً

معدة لافاضته تعالى وهذه مواخذة تشبه المواخذات

اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل

جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا

في تعاليمهم واسندوا معلولاً الى ما يليه كما يسندونه

الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط وغير

ذلك لم يكن ذلك منافياً لما اسسوه وبنوا مسائلهم

عليه وما الفاضل الشارح ممن نسب كلامهم في هذه

المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد

ذكر في الشرح ان الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي

ساير كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما تصدر عقل

وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب

وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من

الواجب عليه ان يفصل فان المجموع غير لايق بهذا

الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدراً

العقل آخر في موضع من كتبه التي وقعت الي كالشفاء

والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات

وغيرها من رسايله بل جعل عقله الاول الموجب لوجوده
ومبدأ لعقل آخر ولعله ذهب في كتاب آخر ومع الى
هذا الفاضل ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله
لنفسه مبدأ اين لفلك فعلى ما ذكره ولا مناقضة بينهما
كما مر واما الحجة التي ذكرها ان كانت فهي لا تدل في
هذا الموضع على قصور بل لعمري قد كفى للشيخ حجته
في موضع خرست السن الفصحاء فيه فضلا وشرفا
انا اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان
والوجوب والوجود وغيرها لا يصلح للعلية في هذا
الموضع وكررنا ذكره مرارا من كونها عدمية امورا
او امورا مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما
يجري مجراه والجواب بعد ما مر من الكلام عليه
انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست
عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف
احوال العلة الموجودة بها والعدميات تصلح لذلك
بالاتفاق كما مر واما كونها امورا مشتركة على التساوي
فليس كما ظنه بل هي مما يقع على ما يقال عليه تلك الامور
بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان
يكون متقوما من مختلفات والا لكان الاول علة
لها والجواب ان المعلول الاول يطلق على العقل
الاول مع جميع كمالاته فانه اول ما صدر
عن الاول بكمالاتها فيطلق على الصادر الاول
وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير

الي صح

الاول صح

ماهية صدرت صح

الاول يصح

الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم
من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح فلا
مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء
في هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة وبحث
لا يمنع ان يكون من شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها
كثرة اضافية ليست في اول وجوده داخلة في
مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه
شيء واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال
او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا
ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء
فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن
ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان
وجود الكثرة معا عن المعلولات الاولى ثم قال
الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول
لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات ونظيره
مما وقع لهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك
يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل
اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء
الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال
بعد كلام طويل ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة في
ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة
لذات الله تعالى اذا اخذت مع السلوب والا
ضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات

انما يعقل بعد ثبوت الغير جعلت مبدأ لثبوت الغير
كان دورا ثم قال الشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشبه
بالصورة مبدأ للكائن الصوري والاشبه بالمادة
مبدأ للكائن المناسب للمادة دليلا والذي عول عليه
في ساير كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذي
قال في برهان الشفاء واذا رايت الرجل العلمي
يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه مخلط وليت
شعري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية
في هذه المباحث العلمية اقول اذا استند مسببان
احدهما اتم وجودا من الآخر الى سببين كذلك وكان
المسبب الاتم اتم وجودا من السبب الانقص وجب
اسناده الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان
يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع علمي وله نظاير
كثيرة لاجلها قال الشيخ في ساير كتبه في هذا الموضع
والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم
لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي البريء من
الامكان لا يتبع حال علته في ذاتها اعني الطبيعة
العدمية الامكانية بل يتبع حال علته بالقياس
الى مبدأها اعني الطبيعة الوجوبية الوجودية وان
الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها على انه
ليس يحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد
الى هذا التفصيل وهو لم يجزم ايضا بذلك وكيف
وهو معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك

بلغ

من تفاصيل

من تفاصيل الامور كما ذكره في كتابه مرارا بل انما ذكر
بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد اجمالا
ذلك على سبيل الاولوية فقط وساير اعتراضات
الفاضل الشارح تجري بأسرها وهم وتنبيه وليس
اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عن الاختلاف
يجب ان يصح عكسه حتى يكون الاختلاف الذي في
ذات كل عقل يوجب ان يختلف ويتسلسل الى غير
النهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا
اقول تقرير الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة
في العقل سببا لوجود عقل وفلك معا تحت ذلك
العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحيثيات
فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى
نهاية والتنبيه على فساده بان يقال انا قلنا اذا كان
كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل
يشتمل على كثرة ولا يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل
على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معا فان الموجب
لا ينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول ليست
متفقة الانواع حتى يكون متفق المقتضيات تذنيب
فالاول يبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه
جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك عن ذلك الجوهر
العقلي حتى يتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر
عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي اقول لما كان الابداع
ايجاد شيء بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك

وكان العقل الاول هو الذي اوجده الاول تعالى من
غير توسط شيء آخر ولا شرط وجودي ولا عدمي كان
المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول
الشيخ ويتوسط جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس حكما
بان المتوسط بين الاول وبين الاجرام السماوية
ليس الا عقل واحد على سبيل الوجوب بل على
سبيل الامكان والاحتمال كما مر ولا دليل على ذلك
وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور
العقل الثاني عن المبدأ الاول بتوسط العقل
الاول كلام مجازي لان المؤثر عنده في العقل
الثاني ليس هو المبدأ الاول بتوسط بل هو
العقل الاول فقط ثم انه لم يقرر دعواه ببينة
بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل الاول بانه المبدع
بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما اقر به هذا
الفاضل مفسر بالايجاد من غير توسط فاذن لو
كان موجد العقل الثاني هو العقل الاول لكان
العقل الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر
المعلولات التي لا تستند الى شيء غير عللها القريبة
وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه
الصفة وجه وهنالك تبين ان ما توهمه ابو البركات
البغدادي ايضا من كلامهم ليس بشيء وباقي الفصل
ظاهر وانما وسمه بالتذكير لكونه جامعا للمقاصد
الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك

والعرض منه

يؤيد

والغرض منه تقصد افادة الجميع مع اشارة فيجب ان
يكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير
ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة
فيه ولا يكفي ذلك في استقرار لزومها ما لم يقترن بها
الصور اقول يريد بيان ترتيب صدور ما في عالم
الكون والفساد عن مباديها وبدأ بالهيولى المشتركة
للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير وهو
العقل الذي لا يلزم عنه جرم سماوي واليه ينتهي
العقول ويعرف بالفعال فنقول لما كانت الكائنة
من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة
بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها
عقلا محضا بل واجب ان يكون ما هو سببها القريب
مشتملا على نوع من التغير والحركة ولكن ليس هناك
شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية
فاذن وجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب من
التأثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام
مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل
واحد منها قابلا للتغير والحركة في حيزه وجب ان
يكون اشتراك مادتها مما يؤثر فيه الاشتراك حال فيما
الاجرام والاجرام السماوية تشترك في الطبيعة
المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة
فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة تأثير في وجود
المادة المشتركة ويكون ما تختلف فيه مبدأ تهيؤها

و الاجسام صح

ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر اختلاف في احوال الاجرام السماوية وان صح

السماوية صح

تهيؤها صح

للصور المختلفه ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا في ايجاد المادة
اما اولاً فلان الاجسام وتوابعها الجسمانية لا يمكن ان يكون
عللاً لمواد اجسام اخر كما مرّ واما ثانيا فلان الامور
الكثيرة المشتركة في النوع والجنس لا يكون وحدها
بلا مشاركة من واحد كما مرّ في النمط الاول في كون
الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذي تفيض
عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم
صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان في
ذلك العقل رسمها على جهة التفعيل وهذا هو المراد
من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية
ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل
والطبيعة المنفقة الفلكية في استقرار لزوم المادة
مالم يقترن بها الصور كما مرّ بيانه في النمط الاول
فان قيل انكم نفيتم امكان كون الجسم وتوابعه علة
لمادة جسم اخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية
جزءاً من علة مادة جسم اخر اجبنا بان الطبيعة الجسمانية
ليست شريكة في افاضة اصل وجود المادة بل هي معينة
في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير والحركة
على كما مرّ قوله واما الصور فيفيض ايضا من ذلك
العقل ولكن تختلف في هيولياتها بحسب ما تختلف
من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة
اقول لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية
عن مبدائها اشتغل بذكر الصوره وبيّن انها تصدر

ايضا من ذلك

معنى علة لذات واحده بل يكون بارتباط واحد يرد بها الى امر واحد صح

يقطع بان العقول ليست اقل منه اما كونها اكثر منه
فمن المحتمل اذ لم يدل على امتناعه دليل قوله ونعلم
انها لم يختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها
بالطبع الا ولست من طبيعة واحدة بل هي طبائع
شتى وان جمعها كونها بحسب القياس الى الطبائع
العنصرية طبيعة خامسة اقول وهذا هو المذهب الرابع
وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبايعها
والشيخ استدل على ذلك باختلاف الاوضاع
والايون والحركات التي هي مقتضيات الطبائع
كما تقدم بيانه فاذن هي مختلفة بالانواع وكل نوع
منها لا يوجد الا في شخص واحد يجمعها معنى مشترك
يقتضي اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات
وامتناع زوالها عن الايون والاشكال وذلك
المعنى طبيعة عامة هي مبدأ جنس يشتمل عليها وهي التي
يسمى بالقياس الى الطبايع العنصريه طبيعه خامسه
قوله فيبقى لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها
سببا قريبا للبعض في الوجود ام اسبابها تلك الجواهر
المفارقة ومن ههنا توقع منا بيان ذلك لك هذا هو
الحث على تعرف المبادي الفاعلية لهذه الاجرام أ
اجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد لبيان ذلك
هداية اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل اذا صدر تشخصه
ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي
يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة

المطلوب

بلغ

فاما يصدر عنه صح

وجد تها في حيز الامكان واما الوجود والوجوب فبعد
وجود العلة ووجوبها لكن وجود المحوي وعدم الخلاء
في الحاوي هما معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة
كان مخته للمحوي امكان لا ان تشخص العلة متقدم
في الوجود والوجوب على تشخص المعلول فلا يخلو اما ان
يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه وقد بان انه يكون
ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في
نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل
بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شي من
السماويات علة لما تحته والمحوي فيه قال الفا
ضل الشارح هذا الفصل مع فصول خمسة بعده يشتمل
على الطريقة التابعة لاثبات العقول وهي ان يبين
امتناع كون الاجسام والجسمانيات علة لشي من الاجسام
ويلزم منه ان يكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون
الاول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة
كما مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهي العقول
واذ كان المقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون
بعض الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام
العالية منقسمة الى حاوي ومحوي وكانت علية الحاوي
على تقدير الجواز اقرب الى الوهم وتقدم بيان امتناعها
واعلم ان البرهان قايم على امتناع صدور جسم عن جسم
او عما يحل في جسم على الوجه العام على ما سيأتي لكن لما
كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو علة لمحويه طريق

خاص وهما

خاص وهما سنتلوه لثبوت الخلاء تقدم ذكر هذا
الوجه ووسمه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة
احوج الى الهداية من سلوك الشوارع العامة
وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احديها
ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشي الا بعد
صيرورته متشخصا معينا فان الطبايع النوعية ما لم
يكن اشخاصا معينة لم توجد في الخارج والثانية
ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها
كان وجود المعلول ووجوبه متاخرين عن وجود العلة
فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ
الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من
شانه ان يجب فهو ممكن والثالثة ان الشيين اللذين
يكونان معا معية المصاحبة لا اتفاقية بل معية بحيث
لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانهما لا يختلفان
في الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك يقتضي
امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرر هذه المقدمات
بان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لسبقه متشخصا
لما بيناه في المقدمة الاولى وحينئذ كان وجود المحوي
اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص موصوفا بالامكان
لما بيناه في المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء في داخل
الحاوي امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوي بحيث لا
يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود
الحاوي المتشخص ممكنا لما بيناه في المقدمة الثالثة

امكان المعلول مع وجود العلة معية بالذات

او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الخلاء المحوي واجبا مع وجوبه صح

في جميع الاحوال واجب والا لكان الخلاء ممكنا لكنه
ممتنع لذاته هذا خلف فاذن الحاوى ليس بعلة للمحوى
واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان
ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره
هو المقتضي لامتناع وجوده والمقارن للمحوي هو
نفي ما يتصور منه فان المحوى من حيث هو ملاء ولا يتصور
الا مع ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور ... مع
~~المحوى من حيث هو ملاء ولا يتصور الا مع ذلك النفي~~
تصور المحوى من حيث هو ملاء واذا تحقق هذا سقط
ما يمكن ان يتشكك به وهو ان يقال كون عدم الخلاء
واجبا لذاته ينافي كونه مع اعني وجود المحوي واجبا
بغيره وذلك لان الغير الذي يفيد وجود المحوي في
هذا الغرض هو الذي يجعل المحوى بحيث يمكن ان
يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور
ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوى والحاصل
ان المحوى يكون واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا للحاوي
اما مع كونه معلولا للحاوى فهو ممتنع لذاته لا واجب
بغيره ونعود الى المتن ونقول قول الشيخ اذا فرضنا
جسما الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة
الاولى وقوله ولو كان جسم فلكي الى قوله وجد ...
الامكان متصلة هي اصل القياس فان القياس استثنائي
وانما اورد تاليها كليا غير متخصص بهذا الموضع تمهيدا
لايراده متخصصا وقصد المزيد الايضاح وهذا التالي

هو المقدمة

هي المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب بعد
وجود العلة وجوبها بيان لذلك الحكم الكلي وقوله
ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معا
استثناء للتالي على سبيل الاجمال وفيه اشارة ما
الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالي متخصصا
بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة
كان معه للمحوى امكان لان تشخص العلة متقدم في
الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى بيان
استثناء التالي مفصلا فقال فلا يخلو اما ان يكون
عدم الخلاء واجبا مع وجوبه اي مع وجوب الحاوي
او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان
الملاء المحوى واجبا مع وجوبه ايضا لما بيناه في
المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا معه هذا
خلف وان كان عدم الخلاء واجبا مع الحاوي وهو
ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته
بل بسبب هذا خلف فاذن ليس شيء من السماويات
علة للمحوى فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله واذا اعتبرنا
تشخص الحاوى الى قوله تشخص المعلول تكرار لما
قرره اولا والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه
فالكلام ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول
الاقتصار على ما قرره اولا غير كاف في هذا الموضع
لانه لم يورد هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة
واجبا بعدها فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء

للمحوي المعلول فان المحوي ما لم يتحدد بالحاوي المتشخص
لم يجب للخلاء ولا لعدمه اعتبار ثم لو قدر انه
ذلك لصار البرهان حينئذ مقتضيا لامتناع استناد
شيء من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضي كون الخلاء
مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان يقيد العلة
~~فاذن الواجب ان هذه~~ العلة بكونه جسما متشخصا حاويا
والمعلول بكونه محويا ليستقيم البرهان فان تاخر
مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضي ثبوتا
للخلاء الممتنع بذاته واذا تقرر هذا فاقول ان رام
احد نظم ما اورده في المتن فالاصوب ان يقدم قوله
فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعلول
على قوله ولكن وجد المحوي وعدم الخلاء في الحاوي
هما معا ثم يضم هذا الى قوله فلا يخلو اما ان يكون
عدم الخلاء واجبا الى اخره فان بذلك يصير تقرير
المتصلة متقدما على تقرير الاستثناء ويسقط
ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل قد كان هكذا
وان هذا التقديم والتاخير انما وقع عن غفلة الناسخ
والله اعلم واما معارضة الفاضل الشارح بان الحكم
بكون ما مع المتاخر متاخرا كالحكم بكون ما مع المتقدم
متقدما والعقل الذي هو علة المحوي انما يوجد
مع الحاوي عندهم فتقدمه على المحوي بالذات
يقتضي تقدم الحاوي ايضا عليه ويعود المحذور
فغير متوجه للدلالة المع ... في الموضعين شتراك

اللفظي على

اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على
المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك
احدهما عن الاخر من حيث ذاتاهما والثاني على ملازمة
ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما عن الاخر
كما مر في النمط الاول قوله واما ان يكون المحوي علة
لما هو اشرف واقوى واعظم منها عني الحاوي فغير
مذهوب اليه بوهم ولا ممكن اقول لما فرغ من بيان
امتناع كون المحوي علة للحاوي وذلك ان الوهم لا
يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول
وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه منا سبة
او مشابهة ما للحق ولما كانت العلة اتم وجودا
من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان
الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه
ان يتغير ويفسد منه واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب
الصورة والمقدار عن ما هو مثله مع زيادة كان اسناد
العلية الى الحاوي اشبه من اسنادها الى المحوي ثم
ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب اليه بوهم ليس بممكن
على ما سياتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم اخر
والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة
ظنا منه بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة وليس
كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان
بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب
اليه بوهم واما كونه غير ممكن فمعلل بما سياتي وللبرهنة

ان يستعمل كل شئ في اثبات ما بنا سبه على انبين
منا عنه وهم و تنبيه و لعلك تقول هب ان
الجسم السماوي غير جسم فلا بد من ان تقول انه
يلزم من غير الجسم حاو و محوي سواء كان عن واحد
او عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء مع وجود
الحاوي قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره
لانك تجعل للحاوي وجودا عن علة قبل وجود
المحوي فاسمع واعلم ان الحاوي انما كان وجوده يصحب
امكان المحوي اذا كان لعلة يسبق المحوي فيكون
للمحوي مع وجوده امكان حين تحدد بوجوده السطح
فلا يجب معه ما يملاه ان كان معلولا بل يجب بعده
واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب ان
تحدد سطحه الداخل وجود الملاء الذي فيه لانه
ليس هناك سبق زماني اصلا فاما الكائن
انما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل
نقول ان الحاوي والمحوي وجبا عن شيئين
اقول تقرير الوهم ان يقال لو سلم لك ان علل
الجسم السماوي ليست بجسم لكنك تجعل الحاوي
معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوي فيكون
متقدما عليه سواء جعلت الحاوي وعلة المحوي
صادرين عن علة واحدة او عن اثنين ويلزمك
على ذلك ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود
الحاوي لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوي
علة وعلى قول الشيخ

لك

حتى

معا

علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد في قوله
فلا بد لك من ان تقول انه يلزم من غير الجسم
حاو و محوي سواء كان عن واحد او عن اثنين
اشكال لان تفسيرك لا يه ان كان هكذا سواء
لزوم الحاوي والمحوي او لزوم علتيهما عن واحد
او عن اثنين قيل لو كان ~~هكذا~~ الحاوي
والمحوي او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوي وجود
قبل وجود المحوي ولا لعلة الحاوي قبل علة المحوي
فلم يمكن ان يتوهم للحاوي تقدم بوجه ما انما يتوهم
تقدمه ههنا بان يكون لعلته تقدم على علة المحوي
وحينئذ لا يكون العلتان واحدة ولا عن واحد
وان فسرناه اولا للمتن وان اضمر في كون الحاوي
والمحوي عن واحد ان يكون احدهما بتوسط دون
الاخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واقول في حله
اختلف القائلون باستناد السماويات الى
مباديها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى
العلة الاولى وانما يختلف صدورها عنها بحسب
ترتب العقول التي هي شروط يتوقف تلك الصدورات
عليها فالحاوي لكونه صادرا بحسب شرط اقدم
اعلى مرتبة من المحوي وقال بعضهم انها تستند
الى علل مختلفة المراتب وهي العقول فاذن قول
الشيخ سواء كان لزوم الحاوي والمحوي عن واحد
او عن اثنين ان لم يكن مفسرا بشئ مما ذكر كان ا

على ما فسره

وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوي وعلة المحوي عن واحد او عن اثنين لم يكن مطابقا

الى المذهبين فان تقدم الحاوي يمكن ان يتوهم على التقديرين
وتقرير التنبيه لازالة الوهم ان يقال تقدم الحاوي
على المحوي المستلزم لامكان الخلاء انما يلزم عند
كون الحاوي علة وذلك لا يمكن الا عند تشخصه
وتحدده وتقومه الذى هو مكان المحوي وعدم
وجوب ما يملاه مع حصول ذلك التحدد والكون
المحوي معلولا اما اذا لم يكن الحاوي علة بل كان
مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدمه فان ما
مع المتقدم بالمعية الاتفاقية لا يكون متقدما
اللهم الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتي
فانما يكون للعلة لا لما يتفق ان يكون معها والمراد
من التقدم الذاتي ههنا هو احد قسميه الخاص
بالعلة لا الذى يكون بالطبع لان التقدم بالطبع
غير مقصود ههنا فان المحوي لا يستلزم المتقدم
من غير انعكاس واعتراض الشارح الفاضل بان الحاوي
وان لم يكن علة لكنه ان فرض متقدما بالطبع
عاد الالزام والشيخ لم ينف هذا الاحتمال
ساقط بذلك وهم وتنبيه او لعلك تريد
ان تقول لنا خرج عن الاصول الذى تقررت
انه قد يوجد عن غير جسم جسم حاو واخر غير جسم
يوجد عنه هذا الاخر المحوي فيكون وجوب
الحاوي مع وجوب الغير الجسم الاخر بالذات
ولكن المحوي معلول لغير الجسم الاخر فانه اذا

الحاوي بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس والمتاخر بالطبع يجب ان يستلزم صح

التي

اعترضت لمعيته

اعترضت له معيته هذا مع الاخر كان ممكنا فيكون في
حال ما يجب الحاوي فالمحوي ممكن فجوابك ان
هذا هو الطلب الاول عند التحقيق وجوابه ذلك
بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى
الاخر الذى هو علته وذلك القياس لا يفرض
فيه امكان الخلاء بوجه انما يفرض تحدد الحاوي
في باطنه ثم تحدده الحاوي لا يسبق له على المحوي وليس
كل ما هو بعد مع فهو بعد لان القبلية والبعدية
اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فحيث لم يكن
علية ولا معلولية لم يجب بعدية ولا قبلية ولما لم يجب
ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع
القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان

اقول

هذا هو الوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة
بيان وهي ان الحاوي والعقل الذى هو علة المحوي
لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا عنها
معا والمحوي ليس مع وجوب احدهما الذى هو
علة واجبا فلا يكون مع وجوب الاخر الذى هو الحاوي
ايضا واجبا وحينئذ يعود المحذور والتنبيه الجواب
هو الذى [illegible] الحاوي سبق مع مزيد ايضاح وهو
غني عن الشرح وهم وتنبيه ولعلك تقول ان
الحاوي والمحوي معا بحسب اعتبار نفسيهما
غير واجبي الوجود فحكم كل منهما غير واجب
الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممكنين

لم يكن هناك محدد لشئ ولا امكان ان لم يملاء كان خلاء
انما يعرض ما يعرض اذا كان محدد فيلزم مع تحديد
ان يكون الحد محيطا بملاء او غير محيط بملاء
فيكون خلاء اقول هذا الفصل واضح وقد مر بيان
ما يناسبه في اثناء شرح بيان امتناع كون
الحاوي علة للحوي اشارة وهذا القول واحد
بعينه نسب التقدم الى صورة الجسم الحاوي
ونفسه التي يكون كصورته او جملته اي البرهان
المذكور على امتناع كون الحاوي علة للحوي
تام سواء جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه
التي يكون مبدأ لصورته اي يكون هي كصورته او
عين صورته او جعلت العلة جملة الحاوي فان
استلزام امكان الخلاء حاصل مع الجميع لان
العلة ما لم يتم وجودها لا يكون علة فاي هذه
الاشياء يفرض علة فانه لا يتم وجوده الا مع
الجميع تذنيب قد استبان انه ليست الاجسام
السماوية عللا بعضها لبعض وانت ايضا
اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام انما
تفعل بصورها والصور القايمة بالاجسام والتي
هي كالة لها انما تصدر عنها افعالها بتوسط
ما فيه قوامها لا بتوسط الجسم بين الشئ بين
بالشئ جسم من هيولى وصورة حتى يوجدها
اولا فيوجد بها الجسم فاذن الصور الجسمية لا يكون

الى

او

بلغ

اسبا الهيوليات

اسبا الهيوليات الاجسام ولا لصورها بل لعلها يكون
معلة لاجسام اخر لصور مما تحل عليها او اعراض
اقول لما بين امتناع كون كل حاو من السماويات علة
لما يحويه وكان من المستبعد ان يكون المحوي
علة للحاوية كان الحكم بان الاجسام السماوية ليست
عللا بعضها لبعض مما يقبله الاذهان بادنى
فجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة
لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير برهاني
ختم الباب بايراد البرهان العام على امتناع
كون جسم ما علة لجسم اخر وهذا البرهان مع
قربه من الوضوح مبني على مقدمات احدها
ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا
بالفعل بصورته ويكون فاعلا من حيث هو موجود
بالفعل فانه لا يكون فاعلا من حيث هو بالقوة فاعلا
والفاضل الشارح علل امتناع كون المادة فاعلة
بان المادة قابلة والشئ الواحد لا يكون قابلا
وفاعلا معا ثم ناقضه بان قال نص الشيخ في نمط
السابع على ان علم الباري تعالى بغير صور في
ذاته فذاته البسيط فاعلة وقابلة معا اقول انا تعليل
المذكور فباطل لان الشئ الواحد لا يكون فاعلا وقابلا
بشئ واحد فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول
والقابل لا يجب ان يحل فيه المقبول بل يمكن والاول
لا يكون نسبته الى واحد اخر بالوجوب والامكان معا

موجودا بالفعل ولا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان ينفعل بمادته لانه يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون ح

قابلا

واما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون
مثلا كالنفس فانها قابلة عما فوقها وفاعلة
فيما دونها وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة
لجسم آخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم
وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها
وهما متغايران فاذا التعليل بذلك باطل
واما قول الشيخ نص على علم الله تعالى بصور
ذاته فان كان على ما ذكره كان للشيخ ان يقول
اعتبار كونه عاقلا للاشياء غير اعتبار كونه
عقلا مجردا يصح ان يقارنه صور المعقولات
وان كان موضوع الاعتبارين شيئا واحدا
فهو بالاعتبار الاول فاعل تلك الصور و
بالاعتبار الثاني قابلها على ان الحق في ذلك
ما سنذكره في ذلك المقدمة الثانية ان
الافعال الصادرة عن الصور الاجسام انما
يصدر عنها بمشاركة الوضع وذلك لان الصور
صنفان صور تقوم بمواد الاجسام كالصور
الجسمية والنوعية وهي كما ان قوامها بمواد تلك
الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها
انما يصدر بواسطة المواد فيكون بمشاركة
من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء
اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان من جسمها
بحال والشمس لا تضيء كل شيء الا ما كان مقابلا

لجرمها او صور

لجرمها وصور قوامها بذواتها لا بمواد الاجسام
كالانفس المفارقة فذواتها دون افعالها
لكن النفس انما جعلت خاصة الجسم بسبب ان فعلها
من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه
والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم
وحينئذ لم يكن نفسا لذلك الجسم هذا خلف فقد
ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع المقدمة
الثالثة ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن
ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا من
غير مشاركة الوضع هذا خلف المقدمة الرابعة
ان علة الجسم يكون اقدم لا علة الجزئية اعني مادته
وصورته وهذا قد تقرر فيما مضى وبعد تقرير المقدمات
نعود الى المتن ونقول قوله الاجسام انما تفعل
بصورها اشارة الى المقدمة الاولى وقوله والصور
القائمة بالاجسام والتي هي كمالية لها يعني النفوس
انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيها قوامها
اشارة الى المقدمة الثانية وقوله حتى يوجدهما
ولا توسط للجسم بين شيء وبينه ليس بجسم من هيولى
او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى يوجدهما
اولا فيوجد بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله
فاذن الصورة الجسمية لا تكون اسبابا للهيولات الاجسام
ولا للصور هنا تتجرد وهناك يتبين امتناع صدور الاجسام
عنها ويتم البرهان وقوله بل لعلها يكون معدة لا

اخر لصور تتجدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تأثيرها
الصور في الاجسام الاخر وذلك بان تجعل موادها
معدة لقبول صورة يفيض عليها من مفيض الصور
كالنار التي تجعل مادة ماء بجاورها بالتسخين معدة
لقبول صورة هوائية تحدد على تلك المادة
او تجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض
ايضا يفيض على الاجسام من علل مفارقة عند
وجود تلك الاجسام مستعدة لقبولها
ولذلك يبقى موجودة بعد انعدام ما يظن انه
علة لها وذلك كالشمس التي تعد الاجسام
للتسخن ويبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس
عن مقابلتها وهذا الفصل اخر الفصول المشتملة
على اثبات العقول الفعالة هداية وتحصيل قد
بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس
واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشارك شيئا آخر في
جنس ولا نوع فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير
الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية
معلولة لعلل غير جسمانية فتكون هي من هذه الكثرة
وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ لاثنين
معا الا بتوسط احدهما ولا مبدأ الجسم الا بتوسط فيجب
اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر
العقلية واحدا وان يكون الجواهر الاخر بتوسط ذلك
الواحد والسماويات بتوسط العقليات اقول قد ثبت
بالطرق

لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض
لان القياس المذكور يأباه واما قوله الخيال يكل
البتة بعد تخيل الجبل فاذن الحكم بان الضعيف غير
مشعور به اثر القوى ليس بكلي فليس بشئ لانهم لا
يعنون بقوة المحسوس كبره ولا بضعفه صغره بل
يعنون بها شدة تأثيره في الحاسة وضعف ذلك
تبصرة لما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن
له فعل في الآلة ولهذا فان القوى الحساسة
لا تدرك الاتها بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه
لانها الآلات لها الى الاتها وادراكاتها ولا فعل
لها الا بالاتها وليست القوى العقلية كذلك فانها
تعقل كل شئ اقول هذه حجة ثالثة وهي اوضح المذكورتين
قبلها وهي مبنية على قضية واضحة وهي ان كل
ما هو ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له في شئ
لا يمكن ان يتوسط آلة بينه وبين ذلك الشئ وتقع
منه مقدمة وهي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك
بآلة جسمانية فلا يمكن ان يدرك ذاته او آلته ولا
ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بينه وبين
هذه الامور وصغراها قولنا والعاقل مدرك لذاته
ولادراكها ولجميع ما يظن انها آلتها والنتيجة قولنا
فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية واعتراض الفاضل
الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها
وبما عداها مندفع بما مر في النمط السادس من امتناع

صدور الافعال عن القوى الحالة فى الاجسام من غير
توسط تلك الاجسام والشيخ انما تمثل بالقوى
الحساسة التى لا يمكن لها ان تدرك انفسها
ولا آلاتها ولا ادراكاتها لايضاح فساد الحكم عن
القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شئ زيادة
تبصرة لو كانت القوى العقلية منطبعة فى جسم
من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت
لا تعقله البتة وهذه حجة رابعة وهى اوضح الحجج
على هذا المطلوب وهى مبنية على مقدمات احدها
ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك
للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته
كانت المقارنة بحصول الصورة فى ذاته وان
كان مدركا بآلة كان بحصولها فى آلته وهذان تم
بيانهما فى النمط الثالث والثالثة ان الامور الجسمانية
لا يمكن ان تكون فاعلة الا بواسطة اجسامها التى
هى موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلاتها فى
انفعالها وهذا ما مر بيانه فى النمط السادس والرابعة
ان الامور المتحدة بالماهية لا تتغاير الا بسبب اقترانها
بامور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة
بالنوع او غير مادية كتغاير الانواع المتفقة بالجنس
او بسبب اقتران البعض بشئ وتجرد البعض عن ذلك
الشئ اما مادى وهو كتغاير الانسان الجزئى للانسان
من حيث هو طبيعة ما يتبين فى النمط السادس

او غير مادى وهو كتغاير الانسان الكلى للانسان من حيث هو طبيعة
ويبقى من ذلك امتناع تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجرى ... واذا تقدم

واذا تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة
مؤلفة من حملية ومنفصلة وهى قولنا لو كانت القوة
العاقلة منطبعة فى جسم لكانت هى اما دائمة التعقل
لذلك الجسم او غير متعقلة له فى وقت من الاوقات
واللزوم انما يتبين بابطال قسم آخر تصير به المنفصلة
حقيقية وهى ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم فى
وقت دون وقت فالشيخ ابطل هذا القسم بيانا
للملازمة المتصلة المذكورة وقوله لانها انما تعقل
بحصول صورة المتعقل لها وهذه اشارة الى المقدمة
الاولى التى ذكرناها واما ما اورده لان القسم الفاسد
من المنفصلة انما تبين فساده بها وقوله فان استمرار نفس
تعقلها بعدما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة المتعقل
بعدما لم يكن لها متصلة اخرى يضع فى مقدمها
القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفى تاليها
تجدد الصورة اللازمة لتجدد التعقل وقوله ولا
مادية اشارة الى المقدمة الثالثة وهى كون المادة
آلة للمدركة المادية وقوله فيلزم ان يكون ما حصل
لها من صورة المتعقل من مادته موجودا فى مادته
ايضا اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا يحصل له
متجددة فهو غير الصورة التى لم يزل له فى مادته
بالعدد اشارة الى تغاير الصورتين اعنى صورتى
الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حالة
التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للتالى المذكور

وقوله فيكون قد حصل فى مادة مكشوفة باعراض بعينها صورتان لشئ واحد معا اشارة الى المقدمة الرابعة واغا قيد المادة باكتنافه اعراض بعينها لان الاعراض المختلفة قد يكون مقتضية لتغاير المادة وقوله وقد سبق بيان فساد هذا اشارة الى ما مر فى النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالى المقتضى لفساد المقدم وهو استيناف تعقل الآلة وظهر من ذلك ان العاقلة انما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة التى بها يصير القوة المتعقلة متعقلة لآلتها تكون كالصورة التى للشئ الذى فيه القوة المتعقلة وقوله والقوة المتعقلة مقارنة لها دائما اشارة الى معيتها فى جميع الاوقات وقوله فاما ان يكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما او لا يجعل التعقل اصلا انتاج لاستلزام مقدم المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التى هى تالى تلك المتصلة وقوله وليس ولا واحد من الامرين بصحيح استثناء لنقيض التالى لفساد قسمى المنفصلة معا لان الحق كون الانسان متعقلا لاعضائه فى وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة فى جسم باطل وهو المطلوب والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة فى هذا الموضع فمنها قوله على المقدمة

باعيانها

باعيانها

وهو المذكور فى المقدمة الرابعة من ان افراد نوع واحد تمتاز بعضها عن بعض بالاسباب المادية حسب المشروح فى النمط الرابع الفائدة المذكورة هناك

الصورة

الاولى المعقول

الاولى المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى الخارج فى تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض فى تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما فى كونهما عرضين حالين فى محل محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذى هو عرض غير محسوس حال فى محل كذلك وبين السماء الموجودة التى هى جوهر محسوس موجود فى الخارج محيط بالارض وانا اعود اليه فاقول ان ماهية الشئ هى ما يحصل فى العقل من ذلك الشئ نفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظ ما هو فان الجواب عنها يكون بها ولما كان ذلك كذلك كان معنى قول القائل المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها وحينئذ ان اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد كان صادقا وان اراد به ان مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان كاذبا فان زاد وقال المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى تمام الماهية كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى تمام المعقولية اى ليس بمساو لها حال كونها

ايضا

معقولة وهذا هذيان كما تسمعه فان المعقول من
السماء هو نفس ماهية السماء الموجودة فضلا
عن المساواة واما كون السواد غير متساو والبياض
في تمام المعقولية فظاهر وظاهر ان المناسبة بين
المناسبة بين الموضعين غير صحيحة فان الفرق
بين السماء المعقولة والمحسوسة بكون احدهما
عرضا في محل مجرد غير محسوس والآخر جوهرا
محسوسا لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة
الماخوذة تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها
والفرق بين السواد والارض فرق بين الطبيعة
الجنسية الغير المحصلة الماخوذة تارة مع فصل
يقومها نوعا وتارة مع فصل آخر يقومها نوعا
مضادا للاول على ان السماء المعقولة اذا
اخذت من حيث هي عرض قائم بنفس لم يكن
ماهية للسماء انما يكون ماهية لها
من حيث يكون صورة حصلت في العقل مطابقة
لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقل متعقلة
لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين
متماثلتين في محلها الا ان احديهما حالة في العاقلة
متعقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعدما
مر ان العاقلة لو كانت ذات فعل من غير مشاركة
المحل ولما كان كل فاعل جسماني فاعلا لمشاركة
الجسم لما مر في المقدمة الثالثة كان كل فاعل من غير

مشاركة

البياض

محلا للصورة من غير ان تحل تلك الصورة في محلها كانت ح

[illegible]

مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذن العاقلة ليست
بجسمانية ولو كانت محلا لصورة حلت في محلها عاد
المحال المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين
باق لان احديهما حالة في العاقلة وفي محلها
معا والاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع
من الحلول اقتران ما على ما مر واقتران الشيء
باحد الشيئين المتقارنين دون الآخر غير معقول
ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله للقول
بحلول صورتين متحدتي الماهية في محل
واحد ومنها قوله الجسم قد يحل فيه اعراض ولا
شك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها
متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع
المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض حال
في محل ووجودات الاعراض ليست بمتماثلة
بل هي متخالفة بالحقائق ومتشاركة في لازم
واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك
عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها
متولدة من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها
ومنها قوله هذه الحجة بعينها يقتضي ان لا يكون النفس
عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عالمة بشيء
منها في وقت من الاوقات وذلك لبيان
الذي ذكرتموه بعينه والجواب ان الصفات
واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها

[illegible]

لكونها مدركة والى ما يجب لها بحد مقايستها بالاشياء
المقابلة لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة
في الموضوع والنفس مدركة للصنف الاول
دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة
للصنف الثاني الا حالة المقايسة لفقدان الشرط
في غير تلك الحالة تكمل لهذه الاشارات فاعلم
من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته
اقول لما فرغ من اقامة الحجج على كون النفس
عاقلة بذاتها عاد الى الكلام في بقائها على
كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك
وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل قوله
فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل
بذاته نتيجة للحجج المذكورة قوله ولانه اصل لم
يكن مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة
الثبات فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب
من شيء كالهيولى وشيء كالصورة عدنا بالكلام
نحو الاصل من جزئيه اقول هذا ابتداء احتجاج
على بقاء النفس ويريد بالاصل البسيط غير
الحال في شيء من شانه ان يوجد فيه اعراض
وصور وان يزول عنه تلك الاعراض والصور
وهو باق في الحالتين فهو اصل بالقياس اليها
واذا تقرر هذا فنقول كل موجود يبقى زمانا
ويكون من شانه ان يفسد كان قبل الفساد

باقيا بالفعل

باقيا بالفعل وفاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد وكل ما يمكن الفساد باقيا فاذن فيها
لامرين مختلفين والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا
على مختلفين اذ هو بسيط فالنفس ان كان اصلا
فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة
لقوة الثبات وان لم يكن اصلا اي لم يكن بسيطا
غير حال كان اما مركبا واما حالا والثاني باطل
لما مر والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة
اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى
التقديرين فالبسيط الغير الحال اعني الاصل موجود
في المركب من قوة الفساد ووجود الثبات
قوله والاعراض وجوداتها في موضوعاتها
فقوة فسادها وحدوثها في موضوعاتها اذ
يجتمع فيها تركيب اقول هذا جواب عن سؤال
ان يقال كثير من الاعراض والصور يكون ما
ممكنة الفساد مع بساطتها فهلا كانت النفس
كذلك فاجاب بان قوة فساد امثالها انما يكون
في موضوعاتها الحاملة لوجوداتها وذلك لا ينافي
بساطتها في ذواتها انما ما لا يكون له حامل وجب
فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته واذا كان كذلك
لم يكن امثال هذه في انفسها قابلة للفساد بعد
وجودها بعللها وثباتها بها اي اذا ثبت ان النفس
اما اصل واما ذات اصل لم تكن هي وما يجري

مجراها تماما لا تركيب فيه ولا هو بحال في غيره بما يقبل
الفساد فان البقاء وقوة ولا يجتمعان في البسيط
والاول حاصل فالثاني ليس بحاصل فاذن النفس
لا يمكن ان تفسد تماما بعد وجودها بعللها
وثانيها لان اصل الوجود وبقاءه يكونان في
الوجود مستفادين من عللها واعترض الفاضل
الشارح فقال لو كان للنفس هيولى وصورة
مخالفتان لهيولى وصورة مخالفتين لهيولى
الاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولاها
وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس
بل جزؤ منه وحينئذ يجوز ان لا يكون كمالاتها
الثابتة باقية لانها تابعة لصورتها والجواب
ان هيولى النفس يكون اما ذات وضع او غير
ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع
لا يكون جزء لما لا وضع له والثاني لا يخلو
اما ان يكون مع كونها غير ذات قوام بانفرادها
او لم تكن فان كانت كانت عاقلة بذاتها على
ما مر وكانت هي النفس وقد فرضناها جزءا منها
هذا خلف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها
فاما ان يكون للبدن تاثير في اقامتها او لم يكن
ذات فعل بانفرادها على ما مر وقد فرغنا من
ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تاثير في
اقامتها كانت باقية بما يقيمها وان لم يكن البدن

فان كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم تكن

بلغ

موجودا

موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقيمة اياها
والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوزان
تفسد وتتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن
لان التغير لا يوجد الا مستندا الى جسم متحرك
كما تقرر في الاصول الحكمية ثم قال والنفس تحت
مقولة الجوهر فهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل
اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة وذلك
يؤيد ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة باشتراك
الاسم فان المادة والصورة تقعان على ما ذكر
وعلى جزئي الجسم بالتشابه والجميع انواع
الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال
الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما
الى امكان يسبقهما والى محل لذلك الامكان
او في استغنائهما عن ذلك فان استغنى امكان
الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن
امكان الفساد ايضا عنه مع وقوع الفساد وان
افتقر الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن
ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون
البدن شرطا لوجود النفس ويلزم انعدام المشروط
عند فقد الشرط والجواب ان كون الشيء محلا
لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لامكان
فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلا
لامكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد

فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة

ومن انه يجوز ان تكون النفس مركبة من هيولى وصورة ويكون الباقي هو هيولاها كما مر في الاعتراض الاول

فيه حتى يكون حال وجود السواد به مقترنا بوجود كذلك
في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشيء محلا
لامكان فساد ذاته فالبدن ليس محل الامكان
حدوث النفس من حيث هو مباين له ولا لامكان
فسادها اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة
قبل حدوث النفس محلا لامكان وتهيؤ لحدوث
صورة انسانية تقارنه نوعا وتقومه نوعا محصلا
ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبدؤها
القريب بالذات اعني النفس فحدث بحسب استعداده
وتهيؤه ذلك مبدأ لصورة المقارنة المقومة
اياه على وجه ذلك المبدأ مرتبطا به هذا النوع من
الارتباط وزال بذلك الحدوث ذلك الامكان
والتهيؤ اذ زال عنه ما كان البدن معه محلا
لامكان النفس اعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن
محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال
ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا
لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مباين عنه
فاذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث
النفس من حيث هي صورة او مبدأ صورة لا من
حيث هي موجود مجرد وليس بشرط في وجودها
والشيء اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط
في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد موت البناء الذي
كان شرطا في حدوثه فاما قيل لم اوجب استجماع

كانه

عن البدن

حدوث

البدن لحدوث

البدن لحدوث صورة ما حدوث معلول ما فانما يقتضي
وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها وما يقتضي
فساد العلل بل بكيفية شرط ما او لو كان علميا فساده
وهم وتنبيه ان قوما من المتصدرين يقع
عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية
صار هو هي فلنفرض الجوهر العاقل عقل ا وكان
هو على قولهم بعينه المعقول من ا فهل هو حينئذ
كما كان عند ما لم يعقل ا او بطل منه ذلك فان
كان كما كان فسواء عقل ا او لم يعقلها وان كان بطل
منه ذلك ابطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان
على انه حال له والذات باقية فهو كساير الاستحالات
ليس على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل
ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار هو شيئا آخر على
انك اذا تأملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولى
مشتركة وتجدد مركب لا بسيط اقول لما فرغ
من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها
المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان
يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدأ بابطال
مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد المعلم
الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول
باتحاد العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله
اياها فحكى اولا مذهبهم ذلك واياهم عنى بقوله
ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل

مبدأ لتلك الصورة ولم اوجب استجماع
لها ذلك الصورة فساد مبدأه
ذلك وما الفرق بين الامرين فلنا
لان ما يقتضي حدوث
معلول لا يقتضي فساد
علما او كان

الالف

كما كان

اذا عقل صورة عقلية صار هو هى واحتجاجهم على

ذلك هو ما قرّره فى كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد

فى فصل مترجم بانّ واجب الوجود معقول الذات

وعقل الذات فانه صنّف ذلك الكتاب تقريراً

لمذهبهم فى المبدا والمعاد بحسب ما اشترطه

فى صدد تصنيفه ثم انّه نبّه على فساد هذا المذهب

بقوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل آ الى آخره وهو

ظاهر زيادة تنبيه وايضا اذا عقل ا ثم عقل ب

ايكون كما كان عند ما عقل ا حتى يكون سواء عقل

ب او لم يعقلها او يصير شيئا آخر ويلزم ما تقدم ذكره

اقول معناه ظاهر زيادة التنبيه فيه انّه يلزم اذا عقل

ا ... صار ا فاذا عقل ب فان بطل كونه ا فهو متجدد

الذات عند كل تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بعد

او لم يصر ب ناقضوا مذهبهم وان بقى او صار

مع ذلك ب كان مع القول باتحاد العاقل

بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات على اختلافها

فى الماهيات وتكثرها وهذا ابين. اما اشتداد

شناعة ما ذكروه اوّلا دهم اخى وتنبيه وهولاء

ايضا قد يقولون بان النفس الناطقة اذا عقلت

شيئا فانما تعقل ذلك الشئ باتصالها بالعقل الفعّال

وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعّال هو

ان تصير هى نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد

هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل الفعال هو العقل المستفاد

فيكون العقل

فيكون العقل المستفاد وهولاء بين ان يجعلوا العقل

الفعال متجزيا قد يتصل منه شئ دون شئ او يجعلوا

اتصالا واحدا به يجعل النفس كاملة واصلة الى

كل معقول على انّ الاحالة فى قولهم ان النفس

الناطقة هى العقل المستفاد حين ما يتصور به

قائمة هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند تعقلها

معقولا ما يتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل

المستفاد الذى اتحد العقل الفعال به ونبّه على

فساده بلزوم احد محالين اما تجزية العقل الفعال

الذى فرض غير قابل للتجزية واما وجوب حصول

جميع المعقولات التى عقلها العقل الفعال للنفس

الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا اى معقول كان

ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد

بل انما يلزمهم مضافا الى المحال الاول المذكور

وهو معنى قوله على ان الاحالة فى قولهم ان النفس

الناطقة هى العقل المستفاد حين ما يتصوره

قائم بحالها واعلم انه كما الزمهم فى الفصل المتقدم

القول باتحاد الصور جميع المعقولة فقد الزمهم

فى هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة

ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة فى هذا المعنى

حكاية وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل فى

العقل والمعقولات كتابا يثنى عليه المشاؤون

وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا

يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه
رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من
الاول اقول الحشف اردأ التمر ويقال للضرع البالي
ايضا حشف فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب
كان مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس هذا
هو صاحب ايساغوجي اشارة اعلم ان قول القائل
ان شيئا يصير شيئا آخر لا على سبيل الاستحالة
من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء
آخر ليحدث شيء ثالث بل على انه كان شيئا واحدا
فصار واحدا آخر قول شعري غير معقول اقول لما فرغ من
ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال
بقول كلي وهو امتناع الاتحاد بغير تفسير الاتحاد
اولا وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم
صار شيء شيئا آخر وبين ان هذا القول ايضا
قد يطلق بالمجاز على ضروب منها صيرورة شيء شيئا آخر بطريق
الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشيء الصائر
شيئا شيء ما او ينضاف اليه شيء آخر يكون هو مصيرا اياه
كما يقال صار الماء هواء او الاسود ابيض
ما بالقوة ما بالفعل او بطريق التركيب وهو ان
ينضاف شيء آخر الى الشيء الصائر فيتركب المصير اياه
عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا
وههنا ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد هو
ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا فصار

هو وحدا واحد

وقد

هو وحده واحدا آخر وذكر ان ذلك قول شعري غير
معقول وانما نسبه الى الشعر لانه مخيل وبسبب تخييله
يظنه عوام المتالهين والمتصوفة حقا ثم اشتغل
بذكر الحجة على فساده قوله فانه ان كان كل واحد
من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان وان كان
احدهما غير موجود فقد بطل ان كان المعدوم قبل
وحدث شيء آخر او لم يحدث اي كان المفروض صائرا
ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما
الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء
على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية
اقول وما يجري هذا المجرى تقريره ان ههنا امرين
امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول
هو الصائر هنا الثاني والثاني هو المصير اياه
لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما
ان يكون الامران موجودين معا واما ان يكون احدهما
موجودا والآخر معدوما واما ان لا يكون واحد
منهما موجودا وجميع الاقسام محال اما الاول
فلقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا
فهما اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد واما
القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون
المعدوم بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود
~~بعد الاتحاد هو الامر الاول~~ والموجود هو الامر
الثاني والآخر ان يكون بالعكس والشيخ ابطل

رجل

البالي

بوسه

صح

الضرع والضرع يسمى الشرى وهو

صح

صح

صح

الشرى

صح

بالفرض

اقول

اما

هو الامر

هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط ولان
التقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد
فقال وان كان احدهما غير موجود يعني القسم
الثاني من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم
قبل وحدث شئ آخر او لم يحدث اى فقد بطل
على تقدير كون المعدوم هو الامر المتقدم سواء
حدث بعد عدمه شئ آخر او لم يحدث ان كان
بالفرض ثانيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة في ان و
ان المصدرية الكائنة مع لفظ كان فاعلا لكلمة
بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وذلك
لان معنى الاتحاد هو كون الاول الصائر بعينه
ثانيا مصيرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا
والفاضل الشارح لما تحير في تطبيق هذه العبارة
على المعنى نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث
فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين فلم يصر
احدهما الآخر ثم ذكر مثالا لاحد ضربي مفهوم
الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب
الآخر اعني التركيب بقوله وما يجري هذا المجرى
تذنيب فيظهر من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات
موجودة تتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شئ في
شئ آخر اقول لما ابطل المذهب المذكور صرح
بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكمالاته فان ذلك
هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر انه

يكون على

يكون على سبيل تقرر شئ في شئ آخر والجلية في اللغة
هو الخبر اليقين وانما عبر عن المعقولات بالجلايا
لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور
باليقين تنبيه الصور العقلية قد يجوز بوجه ما
ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما نستفيد
صورة السماء من السماء وقد يجوز ان تسبق
الصورة اولا الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود
من خارج مثل ما تعقل شكلا ثم تجعله موجودا
ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل
على الوجه الثاني اقول لما فرغ من بيان كيفية ارتسام
المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان
الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادي العالية
على اى نحو من انحاء التعقل تعقل المعقولات فقسم
المعقولات الى ما يكون عللا لوجود الاعيان
الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان عملا
غريبا لم يسبقه احد الى ذلك وايجاده ما يعقل بعد
ذلك ويسمى علما انفعاليا ونفى الصنف الثاني
عن الاول تعالى لامتناع انفعاله عن غيره
تنبيه كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل
من سبب عقلي مصور لموجود الصورة في الاعيان
او غير موجود لها بعد في جوهر ما قابل للصور
المعقولة ويجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته
لا من غيره ولولا ذلك لذهبت العقول المفارقة

كما نعقل شيئا

فعليا والى ما لا يكون معلولات للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته ويسمى علما

الى غير النهاية و واجب الوجود يجب ان يكون
له ذلك من ذاته اقول هذه قسمة اخرى لكل
واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان
يقال كل صورة معقولة لشئ موجود في الاعيان
اعني كل تعقل انفعالى ولشئ لم يوجد في الاعيان
اعني كل تعقل فعلى فاما ان يحصل من سبب عقلي
كالعقل الفعال يصورها في جوهر عاقل بالقوة
قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك
الجوهر لا من شئ خارج عنه والحاصل من الغير
ينتهي الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت
الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير
النهاية وقد بانت استحالة ذلك فان الجوهر
الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجود والواجب
تعالى يجب ان يكون علمه فعليا كما مر وحاصلا
له من ذاته لا من غيره لما مر ايضا واعلم ان في وجود
الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظرا
لان الفاعل لا يكون قابلا وفي وجود الانفعاليات
منها ايضا نظر اخر لان العقل بالقوة لا يخرج الى الفعل
من غير مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث
اشارة واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما
تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده
ومنه وجوده وتعقل ساير الاشياء من حيث وجوبها
في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا

اقول لما تقرر

اقول لما تقرر ان علم الاول تعالى فعلي ذاتي اشار الى
احاطته بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته
لكونه عاقلا لذاته على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل
ما بعده يعني المعلول الاول من حيث هو علة لما
بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم
بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم
بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم
يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة
بوجوبها ويعقل ساير الاشياء التي بعد المعلول
الاول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية
النازلة من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات
المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة
الحوادث التي لا تنتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها
تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو
احتياج عرضي يتساوى جميع احاد السلسلة فيه
بالنسبة اليه تعالى اشارة ادراك الاول للاشياء
من ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشئ مدركا
ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول
باشراق الاول ولما بعده منه من ذاته وبعدها
الادراكات النفسانية التي هي نقش ورشم عن
طابع عقلي متبدد المبادي المناسب اقول
للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار
من حيث هو حال ما للمدرك واعتبار من حيث هو

حال ما المدرك فيختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات
اما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه تارة احساسا
وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما بحسب
القياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلي
المقتضي لكون المدرك فاعلا اتم وجودا من الادراك
الانفعالي المقتضي لكونه منفعلا وايضا لان هذا
مفيد وجود وذلك مستفاد من وجود واما اختلافه
بحسب القياس الى المدرك فلكون المدرك المجرد
عن المادة اتم في كونه مدركا من المغمور فيها والمدرك
بعلته اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا
وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم
التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول
علما تاما بعلته فان العلة من حيث هي
تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو
والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة
انما يقتضي علة ما لوجوده بل العلم بالعلة يقتضي
العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول
يقتضي العلم بانية العلة دون ماهيتها كان اكمل
الادراكات في ذواتها ادراك الاول تعالى لذاته
بذاته كما هي ولجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث
هو علة تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون
الشيء مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب
ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر العقلية اما

واما اختلافه ح

بعلم ذاتي وافضل انحاء كون الشيء مدركا لانه ح

ادراكها

ادراكها الاول تعالى فغير ممكن من ذواتها المعلولة الا
ان الاول لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة
لذواتها عقلته باشراق الاول عليها ثم
عقلت ما دون الاول تعقلا دون تعقل
الاول اياها ويتلوه ادراكات النفوس
المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرها
وهي كلها نقش ورسم عن طابع لان مخرجها
من القوة الى الفعل عقل متصور بصور
المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك
الصور بحسب استعداداتها واتصالها
بذلك العقل وهي ادراكات متبددة المبادي
لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على
المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق
غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة ينتقل
من العلم بالشيء الى العلم بما يناسبه وتارة الى
العلم بما يقابله وتارة على وجه غيرهما فهي انقص
مراتب الادراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك
ان الادراك يقع على اصناف الادراكات بتشكيك
وهم وتنبيه ولعلك تقول ان كانت المعقولات
لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت
ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء فليس
واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان
يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته

من الاول تعقلا ح

عقلي ح

بحيث

ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة في
الذات مقومه وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة
اللوازم من الذات مباينة ولا تثلم الوحدة
وللاول كثرة يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير
اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك الاسماء
لكن لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته تقرير الوهم
ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد
بالعاقل ولا بعضها ببعض بل هي صور متباينة
متقررة في جوهر العاقل وذكرت ان الاول الواجب
يعقل كل شيء فاذن معقولاته صور مشتملة على كثرة
وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل
ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته
فالكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته
هي معلولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات فهي
متأخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن العلة و
ذاته ليست بمتقومة بها ولا بغيرها بل هي
واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي
وحدة علتها الملزومة اياها سواء كانت
تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة
له فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد
القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود
لا يقتضي تكثره والحاصل ان الواجب واحد
ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة

المتقررة

المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه وباقي الفصل
ظاهر ولا شك في ان القول بتقرر لوازم الاول
في ذاته قول بكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا
وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير
اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل
الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة
المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول
بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى
لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور
الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب
الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى
وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها
والمشائين القائلين باتحاد العاقل بالمعقولات انما
ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني
ولولا اني اشترطت على نفسي في صدد هذه المقالات
ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفا لما
اعتقده لبينت وجوه التفصي من هذه المضايق
وغيرها بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك
فلا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير في هذا
الموضع الى شيء من ذلك اصلا فاشرت اليه اشارة
خفية يلوح منها لمن هو ميسر لذلك فاقول العاقل
كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة
ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا

فی ادراک ما یصدر عن ذاته لذاته الی صورة غیر
صورة ذلک الصادر التی بها هو هو واعتبر
من نفسک انک تعقل شیئا بصورة تتصورها
او تستحضرها فهی صادرة عنک لا بانفرادک
مطلقا بل بمشارکة ما من غیرک ومع ذلک انت
لا تعقل تلک الصورة بغیرها بل کما تعقل ذلک
الشیء بها کذلک تعقلها ایضا بنفسها من غیر
ان یتضاعف الصور فیک بل انما یتضاعف
اعتباراتک المتعلقة بذاتک وبتلک الصورة
فقط ~~الصورة فقط~~ علی سبیل الترکیب واذا
کان حالک مع ما یصدر عنک بمشارکة غیرک
هذه الحال فما ظنک بحال العاقل مع ما یصدر
عنه لذاته من غیر مداخلة غیره فیه ولا تظنن
کونک محلا لتلک الصورة شرط فی تعقلک ایاها
فانک مع انک لست بمحل لها تعقلها انما کان کونک محلا لتلک
الصورة شرطا فی حصول تلک الصورة لک الذی
هو شرط فی تعقلک ایاها فان حصلت تلک الصورة
لک بوجه آخر غیر الحلول فیک حصل التعقل
من غیر حلول فیک ومعلوم ان حصول الشیء
لفاعله فی کونه حصولا لغیره لیس دون حصول
الشیء لقابله فاذن المعلولات الذاتیة للعاقل
الفاعل لذاته حاصلة له من غیر ان یحل فیه
فهو عاقل لذاته من غیر تغایر ذاته وبین

عقله لذاته

عقله لذاته فی الوجود الا فی اعتبار المعتبرین علی
ما مر وحکمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول
فاذا حکمت بکون العلتین اعنی ذاته وعقله لذاته
شیئا واحدا فی الوجود من غیر تغایر فاحکم بکون
المعلولین ایضا اعنی المعلول الاول وعقل
الاول له شیئا واحدا فی الوجود من غیر تغایر یقتضی کون
احدهما مباینا للاول والثانی متقررا فیه وکما
حکمت بکون التغایر فی العلتین اعتباریا محضا
فاحکم بکونه فی المعلولین کذلک فاذن وجود المعلول
الاول هو نفس تعقل الاول ایاه من غیر
احتیاج الی صورة مستأنفة تحل ذات الاول
تعالی عن ذلک ثم لما کانت الجواهر العقلیة
تعقل ما لیس بمعلولات لها بحصول صور فیها
وهی تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو
معلول للاول الواجب کان جمیع صور الموجودات
الکلیة والجزئیة علی ما علیه الوجود حاصلة فیها
والاول الواجب یعقل تلک الجواهر مع تلک
مع تلک الصور لا بصور غیرها بل باعیان تلک
الجواهر والصور وکذلک الوجود علی ما هو علیه
فاذن لا یعزب عنه مثقال ذرة من غیر لزوم
محال من المحالات المذکورة فهذا اصل ان حققته
وبسطته انکشف لک کیفیة احاطته تعالی
بجمیع الاشیاء الکلیة والجزئیة ان شاء الله تعالی

وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان نلخص هذا
البحث على الوجه الثاني يستدعي كلاما بسيطا
لا يليق ان نورد امثاله على سبيل الحشو لذكرت
ما فيه لكن الاختصار ههنا على هذا الايماء أولى
اشارة الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من
حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدأ في نوعها اي
تتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد
يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية
واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات
وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها
الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او يقع بعده بل
مثل ان نعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول
القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في
مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن
عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع
وان كان معقولا على النحو الاول لان هذا ادراك
آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول
مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله
وان كان علما بجزئي وهو ان العاقل يعقل
لان بين كون القمر في موضع كذا وبين كونه في موضع
كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان اول
الحالين محدود فعقله ذلك امر ثابت قبل الكسوف
ومعه وبعده **أقول** يريد التفرقة بين ادراك
الجزئيات

كفاية
الاشياء
الجزئيات بالطريق الكلي
يقع
كون

الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها
على وجه جزئي يتغير بتغيرها ليتبين ان الاول
تعالى مدرك لكل ما قال فهو انما يدرك الجزئيات
من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثاني
وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس
او التخيل او ما يجري مجراهما من الآلات الجسمانية
وقبل تقرير ذلك نقول كلية الادراك وجزئيته
متعلقان بكليتها للتصورات الواقعة فيه وجزئيتها
ولا مدخل للتصديقات في ذلك فان قولنا هذا
الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت
جزئي وقولنا الانسان يقول هذا القول في
وقت كلي ولم يتغير فيهما الا حال الانسان
والقول والوقت بالكلية والجزئية وكل جزئي يتعلق
به حكم فله طبيعة توجد في شخصه انما تصير تلك
الطبيعة جزئية لا يدركها العقل ولا يتناولها
البرهان والحد بسبب انضياف معنى الاشارة
الحسية اليها وما يجري مجراها من المخصصات
التي لا سبيل الى ادراكها الا بالحس وما يجري مجراه
فان اخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات
صارت كلية يدركها العقل ويتناولها البرهان
والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية
باقيا بحاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور
المخصصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت هذا فنقول

كل من ادرك علل الكائنات من حيث انها طبايع
وادرك احوالها الجزئية واحكامها كتلاقيها
وتباينها وتماسها وتباعدها وتركيبها وتحللها
من حيث من حيث هي متعلقة بتلك الطبايع
وادرك الامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها
من حيث يكون الجميع واقعة في اوقات يتحدد
بعض على وجه لا يفوته شيء اصلا فقد حصل
صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته
الثابتة والمتجددة المنتشرة الخاصة بوقت دون
وقت كما عليه الوجود غير مغادرة ايا ها بشيء
تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم اخر لو
في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة
كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة في ازمنتها
متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات
على الوجه الكلي ولنعد الى شرح الكتاب فقوله الاشياء
الجزئية قد تعقل الكليات اشارة الى ادراكها
من حيث هي طبايع مجردة عن المخصصات المذكورة
وقيدها بقوله من حيث تجب باسبابها ليكون
الادراك لتلك الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير
ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ نوعه في شخصه اي منسوبة
الى مبدأ طبيعتها النوعية موجودة في شخصيته ذلك
لا انها موجودة في ذلك الشخص بل مع تجويز انها
غير موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء انما

تجب باسبابها

تجب باسبابها من حيث هي طبايع ايضا ثم قال يتخصص
به اي تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ
وانما نسبها الى مبدأ كذلك لان الجزئي من حيث
هو جزئي لا يكون معلولا للطبيعة غير جزئية ولا
الطبيعة علة له من حيث هي كذلك وباقي كلامه ظاهر الى
قوله وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر
موضع كذا الى اخره ومعناه ان من يعقل ان بين
كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في اول
الثور يكون كسوف معين في وقت محدود من زمان
كونه في اول الحمل كالوقت الذي سار القمر فيه
من اول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل العاقل ذلك
لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه
وبعده وظهر من هذا البيان تحديد زمان الكسوف بزمان
اول الحالين اعني كون القمر في اول الحمل واجب
فان وقت الكسوف انما يتحدد به او بما يجري مجراه
وليس زيادة غير محتاج اليه كما ظنه الفاضل
الشارح تنبيه واشارة قد يتغير الصفات
للاشياء على وجوه اقول هذا الفصل يشتمل على
قسمة الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها
بتغير الامور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا
يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف الاول عن
الواجب الاول جل ذكره وتلك القسمة ان يقال
الصفة اما ان تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية

والا ان يكون مقتضية لاضافته الى غيره

لاضافته الى غيره وليست بمتقررة فى ذاته واما ان يكون متقررة ومقتضية للاضافة معا وهى تنقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف قوله منها مثل ان يسود الذى كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثانى غير مذكور فى هذا الفصل قوله ومنها مثل ان يكون الشى قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر على تحريكه فاستحالته اذن عن صفته لكن من غير تغير فى ذاته بل فى اضافته فان كونه قادرا صفة واحدة يلزمها اضافة الى امر كلى من تحريك اجسام بحال ما مثلا لزوما او ثانيا ذاتيا ويدخل فى ذلك زيد وعمرو وحجر وشجر دخولا ثانيا فانه ليس كونه قادرا متعلقا به الاضافات المتعينة تعلق ما لا بد منه فانه لو لم يكن زيد اصلا فى الامكان ولم يقع اضافة القوة الى تحريكه ابدا ما ضر ذلك فى كونه قادرا على التحريك فاذن اصل كونه قادرا لا يتغير بتغير احوال المقدور عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجة فقط فهذا القسم كالمقابل للذى قبله

اقول وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة فى الموصوف المقتضية لاضافته الى شى من خارج لا يتغير بتغير ذلك الشى فى الخارج وان كانت يتغير

اضافتها

اقول

يلحقها لَهُ

اضافته الى ذلك الشى وهو كالقدرة التى هى هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل وهى يقتضى كون القادر مضافا الى مقدور عليه ولا يتغير بتغير المضاف اليه فان القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر فى ذاته عند انعدام زيد ولكن يتغير اضافته تلك فانه حينئذ لا يكون قادرا على تحريك زيد وان كان قادرا فى ذاته والسبب فى ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلى لزوما او ثانيا ذاتيا والى الجزئيات التى يقع تحت ذلك الكلى لزوما ثانيا غير ذاتى بسبب ذلك الكلى والامر الكلى الذى يتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد يتغير لتغيرها ويتغير الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متقررة ذات اضافة والاول متقررة عارية عن الاضافة قوله ومنها مثل ان يكون الشى عالما بان شيئا ليس ثم يحدث فيصير عالما بان الشى ليس فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كونه عالما بشى ما يختص الاضافة به حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلى لم يكف ذلك فى ان يكون عالما بالجزئى بل يكون العلم بالنتيجة علما مستانفا يلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة

وانما قال كالمقابل لان مقابل الاول ان يكون اضافية غير متقررة

الشى ليس

ايس

وذلك لان تعلق العلم بعدم الشى وبوجوده والانعام احدهما مقام الاخر وكان العلم بوجوده حال عدمه علما لا جهلا كما كان العلم بعدمه حال عدمه كذلك وبطلان التالى دال على ثبوت الحاصل

غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها الا كما كان
في كونه قادرا لذاته بهيئة واحدة اضافات شتى
فههنا اذا اختلف حال المضاف اليه من عدم
او وجود وجب ان يختلف حال الشيء الذي له
الصفة لا في اضافة الصفة لا في اضافة الصفة
نفسها فقط بل وفي الصفة التي يلزمها تلك
الاضافة ايضا وهذا هو الصنف الرابع وهي اقول
الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لا
لاضافة الى شيء من خارج التي تتغير بتغير ذلك
الشيء في الخارج وهي كالعلم فانه صورة متقررة
في العالم مقتضية لاضافة الى معلوم المعين
ويتغير بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد في
الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك
لان العلم انما يستلزم الاضافة الى معلوم
المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين
التعلق الاول بخلاف القدرة
فان القدرة تتعلق بالمقدور الكلي اولا وبسببه
بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي
ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي فلا يتعلق
بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا
اذا استؤنف العلم وتجدد فيتعلق بذلك الجزئي
تعلقا آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا
يقتضي بانفراده العلم بكون الانسان جسما ما لم

يقترن الى ذلك

يقترن الى ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان
حيوانا فاذن العلم بكون الانسان جسما علم
مستأنف له اضافة مستأنفة وهيئة جديدة
النفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان
جسما وغير هيئة تحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك
ان يختلف حال الموصوف بالصفة التي يكون
من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة
بها لا في الاضافات فقط بل وفي نفس تلك
الصفة قال فما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان
يعرض له تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب
القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز
في اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات اقول
لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية كلية
وهي ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان
يتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافة
ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التي يتغير
بتغيرها الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته المتقررة
التي لا يقتضي تغير تلك الاضافات ولا محالة يكون
ذلك في اضافات بعيدة لانه لو كان ثابتا
ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لانه لو كان
اولياً فان التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك
الصفات وحينئذ يصير الذات موضوعا للتغير
فهذا تقرير كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه للقسمة

اللازمة لصفاته ع

المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم الكلى واعتراض
الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم
فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه فى الصفات
الحقيقية ليس بوارد لانهم بينوا ان الاضافة
التى يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف
ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض
ومعناه ليس الا وقوع الشئ الذى يظن انه
الاضافة عارضة له تحت ما عرضت الاضافة
له نكتة كونك يمينا وشمالا اضافة محضة وكونك
قادرا على ما هو كونك فى حالة متقررة فى نفسك
يتبعها اضافة لازمة او لاحقة فانت بها ذو حال
مضافة لا ذو اضافة محضة **اقول** اشار الى الصنف
الثانى من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه
وبين الصنفين الاخيرين لئلا يلتبس بعضها
ببعض وذلك ظاهر فيجب فالواجب الوجود يجب
ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل
فيه الآن والماضى والمستقبل فيعرض لصفة
ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات
على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر
اقول هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما
حصل من انضياف قولنا واجب الوجود ليس موضوعا
للتغير على ما ثبت فى النمط الرابع الى الحكم الكلى
المذكور وهو قولنا كل ما ليس موضوعا للتغير فلا

كالقدرة على تحريك زيد مثلا صح

كالقدرة على التحريك مطلقا على ان وجود الاضافة هو كون الشئ بحيث يحصل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجود غير هذا التعقل فلا يحدث من تغير الغير تغير فى الشئ بل يحدث منه تغير فى الامر المعقول فقط صح

يجوزان

يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور
ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بان
الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول فذكر دفعا لهذا الوهم انه
يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلى
الذى لا يتغير بتغير الآن منه والاحوال واعلم
ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء فى تخصيص
بعض الاحكام العامة باحكام تعارضها فى انظارهم
وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم
~~بالعالم العقلى دايما لم يقل فى ذات الله تعالى~~
~~لستقيم على مذهب المصنف والشارح وهذا~~
~~معنى القضا اعنى وجود الموجودات~~ بالمعلول
ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكلى
وان كان كليا وكان الجزئى المتغير من جملة
معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما
لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به
لامتناع كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص
لذلك الحكم الكلى بحكم آخر عارضه فى بعض الصور
وهذا دأب الفقهاء ومن يجرى مجراهم ولا يجوز ان
يقع امثال ذلك فى المباحث المعقولة لامتناع
تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ بيان هذا
المطلوب من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به

~~بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب الكلى ان كان كليا وكان الجزئى المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول~~

وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة
لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجرى
مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا
للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلى فلا يمكن
ان يكون الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن ان لا
يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول
وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل
يمتنع ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه
الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثانى
قوله ويجب ان يكون عالما بكل شئ لان كل شئ
لازم بوسط او بغير وسط يتأدى اليه بعينه
قدره الذى هو تفصيل قضائه الاول تأديا
واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت
هذا تاكيد لاحاطته تعالى بالكل وقد مر ما قيل فى تقريره
لما كان جميع الصور الموجودات الكلية والجزئية التى
لا نهاية لها حاصلة من حيث هى معقولة فى العالم
العقلى بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد
ما يتعلق منها بالمادة فى المادة على سبيل الابداع
ممتنعا اذ هى غير متأتية لقبول صورتين معا
فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهى مقتضيا
لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج
ما فيها بالقوة من تلك الصور الى الفعل قدر
بلطيف حكمته زمانا غير منقطع فى الطرفين يخرج

ذلك ما لا يكون موضوعا للتغير

لتكميل

تلك

فيه تلك

فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد
واحد فتصير الصور فى جميع ذلك الزمان موجودة
فى موادها والمادة كاملة بها واذا تقرر هذا
فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات
فى العالم العقلى مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع
والقدر عبارة عن وجودها فى موادها الخارجية
مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء فى التنزيل فى قوله تعالى وان
من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر
معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة
فى القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانيات
وما معها موجودة فيهما مرتين وهناك بظهر
قول الشيخ ان كل شئ يوجد عن الاول بوسط او
بغير وسط يتأدى قدره الذى هو تفصيل قضائه
الاول الى ذلك الشئ بعينه تأديا على سبيل
الوجوب اشارة فالعناية هى احاطة علم الاول
بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون
على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن
احاطته به فيكون الموجود وفق المعلوم على احسن
النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول
الحق فعلم الاول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود
الكل منبع لفيضان الخير فى الكل اقول هذا الفصل
يشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر فى النمط
السادس ايضا ذكر ذلك وانما اورده هاهنا بعد

ذلك

او بعد حصول شرائطها

بعد واحد

ذكر ان العالى لا يفعل لغرض فى السافل ليعلم ان
نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير
قصد واعادة ههنا بعد نفى ادراك الجزئيات
المتغيرة عنه تعالى ليعلم ان النظام الموجود فى
تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع هذا
البحث هو هذا الموضع وانما اورده فى النمط
السادس لغرض ما وهو ازالة الوهم المذكور
ولذلك بدأ الكلام ثم بقوله لا تجد مخلصاً ان طلبت
وبدأ الكلام ههنا بتقرير المراد اشارة الامور
الممكنة فى الوجود منها امور يجوز ان يتعرى
وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا ومنها امور
لا يمكن ان يكون فاضلة الا ويكون بحيث يعرض
منها شر ما عند ازدحام الحركات ومصادمات
المتحركات وفى القسمة امور شرية اما على الا
طلاق واما بحسب الغلبة فاذا كان الجود المحض
مبدأ لفيضان الوجود الخيرى الصواب كان
وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود
الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم
الثانى يجب فيضانه فان فى ان لا يوجد فضيلتها ولا يكمل معونتها فى تحصيل
الوجه الا ان يكون بحيث تؤذى دون ما تتفق
لها مصادمته فى اجسام حيوانية وكذلك الا
الحيوانية لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان

يكون بحيث

يكون بحيث يمكن ان يتأدى احوالها فى حركاتها
وسكوناتها واحوال مثل النار فى تلك ايضا
الى اجتماعات ومصاكات مؤدية وان يتأدى
احوالها واحوال الامور التى فى العالم الى ان
يقع لها خطأ فى عقد ضار فى المعاد وفى الحق
او فرط هيجان غالب عليها من شهوة او غضب
ضار فى امر المعاد ويكون القوى المذكورة
لا تغنى غناءها او يكون بحيث يعرض لها عند
المصاكات عارض خطأ او غلبة هيجان ولكن ذلك
فى اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفى اوقات
اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم
فى العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض
فالشر داخل فى القدر بالعرض كانه مثل مرضى
به بالعرض اقول لما فرغ من بيان ادراك
الاول الواجب لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية
وقوع الشر فى قضائه تعالى من المباحث المتعلقة
بذلك اراد ان يشير اليه ويجب ان تحقق ماهية
الشر قبل الخوض فى المطلوب فاقول الشر يطلق
على امور عدمية من حيث هو غير مؤثرة كفقدان
كل شئ ما من شانه ان يكون له مثل الموت والفقر
والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضى
منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد
المفسد للثمار والسحاب الذى يمنع القصار عن فعله

وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم
وغير ذلك واذا تأملنا في ذلك وجدنا البرد
في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى
علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات
انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده اياها
فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة
بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه
ذلك وكذلك السحاب وايضا الظلم والزنا
ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين
كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما في تلك
كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس
الى المظلوم والى السياسة المدنية او الى النفس
الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين
فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء
كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتأديتها
الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي
مباديها وكذلك الآلام فانها ليست بشرور
من حيث هي ادراكات لامور ولا من المتالم
الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل
قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود
او عدم كمال لموجود من حيث ذلك العدم غير
لائق به او غير مؤثر عنده وان الموجودات

[Marginal note] حيث هو وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتالم الفاقد للاتصال صح

ليس من حيث

ليست من حيث هي موجودات بشرور انما هي
شرور بالقياس الى الاشيا العادمة كمالاتها
اللائقة بها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور
اضافية مقيسة الى افراد اشخاص معينة واما في
انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا واذ
بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح فنقول الاشياء
بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه ينقسم
الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما
ليس بشر والى ما ليس بشر اصلا والقسم الثاني ينقسم
الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى
ما يتساويان فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر
خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود
فان الموجودات التي لا تشتمل على ما بالقوة
كالعقول لا شر فيها اصلا والثاني ما يغلب فيه
ما ليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان
الموجودات التي لا يمكن ان يكون على كمالاتها
اللائقة بها الا ويكون بحيث يعرض منها
ملاقاتها لما يخالفها مع ذلك المخالف عن كماله
كالنار فانها لا يمكن ان يكون بالغة في الحرارة
الا ويكون بحيث يعرض منها تفريق اجزاء
بعض المركبات بالاحراق يكون لا محالة
من هذا الصنف وظاهر ان مثل هذه الموجودات
يكون من شانها الاحالة والاستحالة والكون

والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع
التقاوم المقتضي لصيرورة البعض ممنوعا
عن كمالاته ايضا فيها قليل فانه لا يقع الا في
اجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض
الاوقات واما الاقسام الثلثة الباقية التي
يكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او يساوي ما ليس بشر
فغير موجود لان الموجودات الحقيقية والاضافية
في الموجودات لا محالة يكون اكثر من الاعدام
الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور والشيخ
اشار الى القسمين الاولين بقوله الامور
الممكنة في الوجود الى قوله ومصادمات المتحركات
الى الثلثة الباقية بقوله وفي القسمة امور شرية
اما على الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج على
الاولين بقوله واذا كان الجود المحض الى قوله
او اوقات اقل من اوقات السلامة واورد
في الامثلة الالم والاذى الحاصلين للحيوانات
جميعا والجهل المركب الضار في المعاد الذي
يعرض لها لا من حيث هي حيوان بل من حيث
هي انسان والامور التي تعرض له بسبب قوته
الحيوانيتين وتضره في امر المعاد بعني الاخلاق
الرذلة والملكات الذميمة فان هذه الاشياء
معظم ما ينتسب الى الشر وذكر ان اجزاء العالم
المختلفة الصور والقوى المذكورة المختلفة الانفعال

لا تعرضنا ها

لا تعرضنا ها الا ان يكون بحيث يعرض لها عند
التلاقي مثل هذه الاشياء وهي قليلة الوجود
وان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور
معلومة في العناية الاولى فهي مقصودة لا
بالذات بل بالعرض ومرضي بها لا من حيث هي
شرور بل من حيث انها لوازم خيرات كثيرة لا يمكن
ان يكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا
البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه
يستقيم الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح
العقليين كما هو مذهب المعتزلة واما مع القول
بالايجاب او بنفي الحسن والقبح عن الافعال
الالهية لا يكون السؤال بلم على افعاله واردا
فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول وقال
ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر
عما هو خير بالذات ينبهون على ان الصادر عنه
ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية المستلزمة
للشرور الجزوية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون
على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح لانهم ان
ارادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم فلا
حاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم
على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية
الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير
صحة الاستدلال في هذا المقام فحاصل استدلالهم

على شرية العدم مع ان الشر ليس فيه الا الامور
العدمية كسرق المال من المقتول
وفوات حياته لان الامور الوجودية
فيه كتمكن القاتل من القتل وكون
السكين قطاعا وكون العضو قابلا
للقطع كلها خيرات فالخير هو الوجود

تمثيلات لا تفيد يقينا والجواب انهم انما يبحثون
عن ماهية الشئ الذى يعبر عنه الجمهور بلفظه
الشر فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويلخصون
ما يدخل فى تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها
بالعرض ليتحقق الماهية ممتازة عن غيرها
والظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس
باستدلال تمثيلى غاية ما فى الباب انه مبنى
على معرفة وجوه الاستعمال التى لا طريق اليها
الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم
بان الشر هو الالم وحده وهو وجودى وان
الخير هو ما عدم الالم يعنى السلامة واما
ضده يعنى اللذة واطال الكلام فى بيان ان الا
لام فى الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضى كون
الشر غالبا ذكرناه الفلاسفة لا يخلصهم عن
هذه المضايق الان يقولوا ان قول من
الفايل لم خلق الله تعالى الخلق باطل لانه تعالى خالق
لذاته لا لعلة وهو بينا فى القول بتعليل الشر
فاذن خوضهم فى ذلك من باب الفضول اقول
من يقول لا حاجة بنا ههنا الى ايراد جواب فان
تحقيق ما تمسكا في وهم وبينه ولعلك تقول
ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة
الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا
فيهم الى نادر فاسمع انه كما ان احوال البدن
في هيئة

آخر

في هيئة ثلثة حال البالغ فى الجمال والصحة وحال المتوسط فى الجمال والصحة
من ليس ببالغ فيهما وحال القبيح والمسقام اى كثير المرض
او السقيم والاول والاوسط والثانى بنال ان
من السعادة البدنية قسطا وافرا
او معتدلا ويسلمان كذلك حال النفس فى
هيئاتها ثلثة حال البالغ فى فضيلتى العقل
والخلق فله الدرجة القصوى فى السعادة
الاخروية وحال من ليس له ذلك لا سيما فى
المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة
الضارة فى المعاد وان كان ليس له كثير حظ
من العلم جسيم النفع فى المعاد الا انه فى جملة
اهل السلامة ونيل حظ ما من الخيرات الآجلة
وآخر كالمسقام والسقيم وهو عرضة الاذى فى
الاخرة فكل واحد من الطرفين فنادر والوسط
فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل
صار لاهل النجاة غلبة وافرة اقول لما
كان قوى الانسان التى بحسبها تصدر الافعال
الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا او شقيا
ثلثا نطقية غضبية وشهوية وكانت السعادة او
الشقاوة العاجلتان مستحقتين بالقياس الى
الآجلتين وكان الغالب على الناس بحسب
النظر الظاهر اضداد ما ينبغى ان يكونوا عليه
بحسب هذه القوى اعنى الجهل وطاعة الشهوة

العاجلة

والغضب ينبه الوهم الى كون الاكثرين اشقياء
في الآجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان
الذي هو اشرف انواع الكائنات فازال الشيخ
هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو ضد اليقين
اعني الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين
والعام والفاشي هو الجهل البسيط الذي لا يضر
في المعاد كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخريين
فان وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة
نادر كوجودها والعام الفاشي هو الاخلاق
الخالية عن غايتي الفضل والرذالة ويشتبه
النفوس في هذه الاحوال بالابدان في الجمال
والصحة الفائقتين او في القبح والمرض الفائقين
او في الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط
مع احد الطرفين الفاضل غالب فاذن الشر
ليس بغالب وذلك لان الشقاوة الابدية
تختص بالطرف الاخس على ما يجيء بيانه وهو معنى
قوله وآخر كالمستقام والسقيم هو عرضة الاذى
في الآخرة يقال هو عرضة الشيء وعرضة للشيء اذا
كان منتصبا للشيء لا يتعرض ذلك الشيء لغيره وقوله
عباد الله واضح تنبيه لا يقعن عندك ان السعادة
في الآخرة نوع واحد ولا يقعن عندك ان السعادة
انها لا تنال اصلا الا باستكمال في العلم وان كان ذلك
يحصل نوعها نوعا اشرف ولا يقعن عندك ان
يجعل

تفاريق

تفاريق الخطايا بآتكة لعصمة النجاة بل انما يهلك
الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض
العذاب ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك
في اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل
النجاة وقفا على عدد ومصروفة عن اهل الجهل
والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة
الله تعالى وستسمع لهذا فضل بيان اقول
يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف
الاخس وهو ظاهر وقوله لعصمة النجاة اي
قاطعة والعصمة هاهنا اسم لما يعتصم به الانسان
اي يتمسك به لئلا يسقط وقوله انما يهلك الهلاك
السرمد ضرب من الجهل والرذيلة دال على ان
ما عداهما اما يقتضيان شقاوة منقطعة
او لا يقتضيان شقاوة اصلا وانما قال
واستوسع رحمة الله ملاحظة لقوله عز وعلا
ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين يتقون
فان فيه ما يدل على شمولها وعلى تخصيص اهل
الطرف الاشرف بها [illegible] وتنبيه او لعلك
تقول هلا امكن ان يبرأ القسم الثاني عن لحوق
الشر فيكون جوابك انه لو برئ عن ان يلحقه ذلك
لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول
وقد فرغ عنه وانما هذا القسم في اصل وضعه
ما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو

بحيث يلحقه شربا لضرورة عند المصادمات
فاذا برى عن هذا فقد جعل غير نفسه وكان
النار قد جعلت غيرا للنار والماء وترك وجود
هذا القسم هو على صفته المذكورة غير لايق
بالجود على ما بيناه وهذا الفصل غني عن الشرح
وهم وتنبيه ولعلك تقول ايضا فان كان
القدر فلم العقاب فتامل جوابه ان العقاب
للنفس على خطيئاتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن
على نهمه فهو لازم لما ساق اليه الاحوال الماضية
التي لم يكن من وقوعها بد ولا من وقوع ما
يتبعها واما الذي يكون على جهة اخرى من
مبتدئ له من خارج فحديث اخر ثم اذا سلم
معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا
لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا
في الاسباب التي تثبت فينفع في الاكثر و
في التصديق تاكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب
القدر ان يجعل عارض واحد عارض واحد مقتضى
التخويف والاعتبار فركب الخطايا واتى بالجريمة
وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان
غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار
رحيم لو لم يكن هناك الايجاب المبتلى بالقدر و
لم يكن في المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة
لكن لا يلتفت لغث الجزوي لاجل الكلي كما لا يلتفت

لغث الجزو

لغث الجزو لاجل الكل فيقطع عضو ويولم لاجل
البدن بكليته ليسلم واما ما يورده من حديث
الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم و
مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخلال بتلك
على ان ذلك من المقدمات الاولية فغير
واجب وجوبا كليا بل اكثر من المقدمات المشهورة
التي تجمع عليها ارتياد المصالح ولعل فيها ما
يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا
حققت الحقايق فليلتفت الى الواجبات دون
مثالها وانت فقد عرفت اصناف المقدمات
في موضعها اقول تقرير السوال ان يقال
ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على
سبيل الوجوب لتمثلها مع ساير الجزئيات
في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث
منها في هذا العالم مطابقا لما يمثل هناك
فلم يعاقب الانسان على شي صدر عنه على
سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجواب
يقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب
للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن
الى قوله ولا من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا
النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية
بسبب ملكاتها الردية الراسخة فيها فكانها يكون
من داخل ذاتها فههنا نار الله الموقدة التي تطلع على

الا تنازع لكن الايات الواردة في الكتب الالهية
بالوعيد لو اجريت على ظواهرها اقتضت القول
بعقاب جسماني وارد على بدن المسيء من خارج
على ما يوصف في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ
الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب الذي يكون
على جهة اخرى من مبتدئ له من خارج فحدث
آخر اي اثباته على الوجه المشهور لو كان حقا
لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر ايضا انه لك
على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر
ليس مما لا يجوز في الحكمة الالهية اي ليس بشر
فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك
ايضا يكون حسنا واراد بالحسن هنا الخير المقابل
للشر لا ما يذهب اليه المتكلمون على ما سنبين واستدل
على ذلك بان وجود التخويف بتعذيب المجرم ما
للتخويف مقتضي لازدياد النفع فهو ايضا حسن
بين ان هذا التعذيب انما يكون شرا بالقياس
الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى
الاكثرين من نوعه لا يلتفت لفت الجزئي لاجل
الكلي ~~الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس~~
اي لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير
الذي يلزمه شر قليل واستشهد بقطع العضو
لصلاح البدن فان الحكم يوجب ذلك وان كان
مشتملا على شر ما مقبول عند الجمهور وقد تبين

وتوعده

في مبادي الافعال الانسانية من حسن لينفعه في اكثر الاشخاص والايقاع بذلك التخويف

من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره
لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين
المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون
ذلك على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد
واجب على الله تعالى او حسن منه اذ في ذلك
صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد
على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما تقريبهم
الى طاعته وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصي
عدل منه حسن والاخلال باثابة المطيعين ظلم
قبيح الى امثال ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة مشتملة
على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب
العقل يعدونها من البديهيات فذكر الشيخ
ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها
آراء محمودة اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح
الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان
بحسب بعض الفاعلين يعني الاشخاص بشرائطه
على ما مر في المنطق فاذن بناء بيان احكام الله تعالى
واجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل
الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه
مبني على وجوب التخويف فكما يقال ان كان القدر
فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر
فلم التخويف ويكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز ان
يجعل احدهما في بيان الآخر واما ثانيا فلانه مخصص بتقريره

على قول المليين لانهم يحكمون بكون الهالكين
ممن خالف قواعدهم اكثر من الناجين وكان
غرضه تشييد قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال
ان العقاب ايضا من القدر وطلب علة
ما يقتضيه القدر باطل واقول على الاول القول
بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون
كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكثرة
يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة
من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر
في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ
كان موافقا لاصولهم لان فعل الانسان مستند عندهم
الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان الى اسبابهما
ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف
فاذن وقوع التخويف من الاسباب المقتضية
للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح
على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافي كونه من القدر لان
جميع ما في القدر معلل عندهم واما اصول الاشاعرة
فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا على
ما ذكره الفاضل الشارح وانما ينقطع الكلام
في القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق و
لذلك يقولون لا يسئل عما يفعل وعلى الثاني ان
الشيخ لا يريد تشييد قواعد متكلمي المليين على ما صرح
به بل يريد تشييد ما ينطق به الكتب الالهية في هذا

الباب وليس

الباب وليس فيما ورد من الشرع حكم بان الهالكين
اكثر من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض
هذا الحكم النمط الثامن في البهجة والسعادة
البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة
والمراد منها الحالة التي تكون او تحصل لذوي
الخير والكمال من جهة الخير والكمال وهم
وتنبيه انه قد يسبق الى الاوهام العامية
ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان
ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية
وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال
له اليس الذ ما يصفونه من هذا القبيل هو
المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها
وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر
خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم
ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة
الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة
والرياسة مع صحة جسمه فينفض اليد منهما مراعاة
للحشمة فتكون مراعاة الحشمة آثر ... لا محالة هنا
من المنكوح والمطعوم واذا عرض للكرام من الناس
الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ
بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه
غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك
فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند

وفي بعض النسخ السرور

النمط الثامن في البهجة

يا الله

في صحة جسمه

الذود

المحافظة على ماء الوجه يستحقر هول الموت ومفاجات
العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد
على عدد منهم ممتطيا ظهر من لذة الحمد ولو بعد الموت كان
ملك تصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات
الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك
في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان
من كلاب الصيد ما يقتبض على الجوع ثم يمسكه على
صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة من الحيوانات
تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه
اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها انفسها فاذا
كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم
تكن عقلية فما قولك في العقلية العطب
الهلاك واقتحم اي دخل من غير روية والدهم
العدد الكثير واعلم ان المشهور ان السعادة
هي اللذة فقط ان العوام يظنون ان اللذة هي المدركة
بالحواس الظاهرة واما المدركة بغيرها فتارة
ينكرون تحققها وينسبونها الى خيالات لا حقيقة
لها وتارة يستحقرونها بالقياس الى الحسية فنبه
الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة وهي
اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان لذة
الغلبة المتوهمة ولو كانت في امر خسيس ربما تؤثر
على لذات يظن انها اقوى للذات الحسية ومنها
ان لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر ايضا عليها ومنها

ان الكريم يوثر

ان الكريم يوثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج
اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها ان كبير النفس
يوثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه
او من الاقدام على الاهوال مع عدم العلم بنيلها
على اللذات الحسية التي حد يتحمل الام الجوع والعطش
ويقاسي اهوال الموت والهلاك معها صغريات
منضاف اليها كبرى مشهورة هي ان كل ما هو اثر
عند شخص فهو الذ بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة
والمؤثر لذيذ فنتجان ان اللذات الباطنة
مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة
المذكورة حيوانية نبه على ان من ساير الحيوانات
ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يؤثر
اللذة الوهمية التي بنا لها من توهم اكرام صاحبه اياه
على لذة الاكل والراضعة من الحيوانات تؤثر اللذة
الوهمية التي تجدها من تصور سلامة ولدها على اللذة
سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود
فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم
من الظاهرة فان تكون العقلية اعظم منها اولى وذلك
لان قوة اللذة وضعفها تتبعان قوة الادراك وضعفه
فان اللذة ادراك على ما سيأتي في تنبيه فلا ينبغي
لنا ان نسمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على
حالة لا ناكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فاية سعادة
تكون لنا والذي يقول هذا يجب ان يبصر ويعلم

د يا مسكين لعل الحال التي للملائكة وما فوقها
الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن
ان يكون لاحدهما الى الآخر نسبة يعتد بها
اقول القائلون بان السعادة هي اللذة
الحسية ينكرون السعادة التي يثبتها الحكماء
للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم
على رأيهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الآكل
الشارب الناكح سعيداً اصلاً ولما كان غرض
الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان
ما ذكره في الفصل السابق مقتضياً لفساد مذهبهم
صرح في هذا الفصل بالرد عليهم باثبات تلك السعادة
ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة
بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما
يجري مجراها بحسب الكمال والخير الموجود فيهما
فان النسبة بينهما بعيدة جداً بل لا نسبة لاحدهما
الى الآخر لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهية
ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك
كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك
ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر اقول
يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم ليتبين بالنظر الحكمي
ان السعادة بالمعنى الذي يفهمه الجمهور للذوات
العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة
لاهلها فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك

فقد مر شرح

ونقل (فقد مر) شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان
وانما لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون
بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته
واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم
بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك
الا بالمجاز وانما اوردهما معا لفقدان لفظ يدل على
المعنى المقصود بالمطابقة فقدم الاعم الدال بالحقيقة
واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول
ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان
اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك
حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما قال ما هو
عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا
وخيراً بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته
وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون وهو يعتقده فيلتذ به
فالمعتبر كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس
الامر والكمال والخير ههنا اعني المقيسين الى الغير
هما حصول شيء لما من شأنه ان يكون ذلك الشيء
له اي حصول شيء يناسب شيئاً ويصلح له او يليق به
بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما ان ذلك الحصول
يقتضي لا محالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو
بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثراً خير
والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر
الخير لانه يفيد تخصيصاً ما بذلك المعنى وانما قال من

لانه

كذلك

حيث هو كذلك لان الشئ قد يكون كمالا وخيرا من
جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التي
هو منها كمال ويقابلها ماهية الالم كما ذكره وهما
اقرب الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملائم
والالم ادراك المنافي فلذلك عدل الشيخ منه الى
ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف
اللذة بالخير الذي هو عند الشيخ امر وجودي يرجع
الى قولنا اللذة ادراك احتراق الاعضاء والاصوات
المنكرة وما يشبههما ليست بلذات مع انها موجودات
واما في الالم فلان العلم لا يحس به فان فسروا
الخير باللذة او بما يكون وسيلة اليها على ما هو
المشهور رجع التعريف الى قولنا اللذة هي ادراك
اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا
ان فسروه بحصول شئ للشئ من شانه ان يكون له
وكان معنى قولهم من شانه ان يكون له امكان اتصافه
به لزم ان يكون الجهل وساير الرذايل كمالات وقال والتحقيق
ان تصور ماهية اللذة والالم بديهي غني عن التعريف
واقول ما ذكرناه في تفسير قول الشيخ يغني عن ايراد
الاجوبة لهذه الشكوك والوجه في ذكر ماهية اللذة والالم
مع كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك
بعينه **قوله** وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس
فالشئ الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم
الملايم والملبس الملايم والذي هو عند الغضب

وخير فهذه ماهية اللذة صح

الموجود وكذلك يكون الالم ادراك المعدوم وذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك صح

بلغ

خير فهو الغل

خير فهو الغلبة المطعم الملايم والملبس والذي هو
عند العقل فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار
فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح
بالحمد والكرامة وبالجملة فان همم ذوي العقول
في ذلك مختلفة **اقول** مراده بيان ان الخير الواقع
في ذكر ماهية اللذة هو الخير الاضافي الذي لا يعقل
الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المقيسة
الى القوى الثلثة التي تتعلق الافعال الارادية
بها اعني الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله
في الخير العقلي فتارة فباعتبار فالجميل ان الحق
خير عند كون العاقل قابلا عاقلا بالقياس
الى قوته النظرية والجميل خير عند كونه متصرفا
فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واراد بقوله
ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح الخيرات
التي يكون للعقل بمشاركة ساير القوى وهي التي
يختلف الهمم فيها لاختلاف احوال تلك القوى
اما العقلي الصرف فلا يختلف البتة **قوله** وكل خير
بالقياس الى شئ ما فهو الى شئ ما فهو الكمال الذي
يختص به وينحوه باستعداده الاول **اقول** اراد
الفرق بين الخير والكمال فذكر ان الخير المضاف
الى شئ هو الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشئ
باستعداده الاول والشئ لا يقصد شيئا ولا يميل
اليه الا اذا كان ذلك الشئ موثرا بالقياس اليه وذلك

خير

فالحق وتارة وباعتبار صح

والحمد

وينحوه اي يقصده

يدل على اشتمال معنى الخبر على اعتبار كونه موثرا
كما مر واما قوله باستعداده الاول ففايدته
ان الشئ قد يكون له استعدادان احدهما
بطرأ على الآخر ولا يكون الشئ الذى نحوه ذلك
الشئ باستعداده الثانى خيرا بالقياس الى
ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد
الطارى كالانسان فانه مستعد فى فطرته لا
تقتناء الفضايل ثم اذا طرأ عليه ما اعده لاقتناء
الرذايل قصدها بحسب الاستعداد الثانى
ولا يكون هى خيرا بالقياس الى ذاته مع الاستعداد
الاول والعجب ان الشارح ذهب فى هذا المذهب
بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال مقتضى
تا الى ان الكلام الشيخ مشعر بان الخير والكمال
وحينئذ يكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر قوله
فكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيرى وبادراك
له من حيث هو كذلك اقول لما فرغ من تلخيص معنى
اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة
بشيئين احدهما وجود كمال خيرى والثانى ادراكه
له من حيث هو كذلك فان المطلوب فى هذا النمط
مبنى عليه وهم وتنبيه ولعل ظانا يظن ان من
الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التى تناسب
مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما الخلق
وغيره فجوابه بعد المسامحة بالتسليم ان الشرط

كان حصولا

كان حصولا وشعورا جميعا ولعل المحسوسات
اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض الوصب قد
يجد عند الثؤوب الى الحالة الطبيعية مغافصة
غير خفى التدريج لذة عظيمة اقول الوصب المرض
الطويل يقال اوصب الشئ اى دام ومنه قوله
تعالى وله الدين واصبا والثؤوب الرجوع الى
الشئ بعد الذهاب عنه والمغافصة الاخذ على
غرة والغرض من الفصل ايراد تشكيك على شرح
اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال
وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد
التسليم على سبيل المسامحة وهو ان الادراك الذى
هو شرط فى اللذة ليس هناك بحاصل فان استمرار
المحسوسات يذهل النفس عن احساسها
والتنبيه على انهما مع التجدد المقتضى للادراك
لذيذان جدا تنبيه واللذيذ قد يصل فيكره
كما هو بعض المرضى للحلو فضلا عن ان يشتهى
اشتهاء شابعا وليس ذلك طاعنا فيما سلف
لانه ليس خيرا فى تلك الحال اذ ليس يشعر به
الحس من حيث هو خير كما ان الفصل الاول
كان مشتملا على الجواب على النقض الوارد على شرح
اللذة بسبب اغفال احد الامرين اللذين يتعلق
بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل يشتمل على
الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال

الام الاخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى
الملتذ به ولما لم يكن هذا النقص مذهوبا اليه يوم
فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهيته
بعض المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم رسمه
بخلاف الاول ينبه اذا اردنا ان يستظهر في البيان
مع غنانا بما سلف عنه اذا الطف لفهمه زدنا فقلنا
ان اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل
هو كذا ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فانه
امكن ان لا يشعر بالشرط او بغير السالم فمثال
المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل
الممتلئ جدا يعاف الطعام اللذين وكل واحد
منهما اذا زال مانعه عادت لذته وشهوته وتاذى
بتاخر ما هو الان يكرهه عاف الطعام اى
كرهه والغرض من هذا ان الشرح المذكور
للذة يمكن ان يزاد فيه قيد فلا يرد النقوض المذكورة
عليه معه وهو ان يقال ولا شاغل ولا مضاد للمدرك
اى يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد
والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام
والمضاد كالكيفية المانعة للذوق المريض عن الالتذاذ
بالحلاوة وما الباقي ظاهر تنبيه وكذلك قد يحضر
السبب المولم ويكون القوة الدراكة ساقطة كما في
قرب الموت من المرض او معوقة كما في الخدر
فلا يتالم به فاذا انتعشت القوة او زال العايق

عظم الالم

عظم الالم انور يريد ان ينبه على حال الالم ايضا
فذكر ان اللذة كما لا تحصل مع وجود الملتذ عند عدم
الادراك به فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المولم
عند عدم الادراك به وهو ظاهر تنبيه انه قد
يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى
الذي يسمى بالمقاساة كان لا يجد اليها شوقا
وكذلك في الجواز ان لا يقع عنها بالغ الاحتراز
مثال الاول حال العنين خلقة عند لذة الجماع و
الثاني حال من لم يقاس وصب الاسقام
الجمة اورهم يريد بيان ان العلم بوجود اللذة
وان كان يقينا فهو لا يوجب الشوق اليها الا بعد
الاحساس بها وذلك لان
معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا تقتضي
ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من
شانه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة
ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة
علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك
لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر
الادراك دون النيل على ما مر واهل المشاهدة
يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا ويقابله المقاساة
والشيخ استعمل لفظة الذوق ههنا في جميع اللذات
ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس باللذة لان
ذلك يقتضي تكرارا في المعنى فان معنى الادراك

ذوما جاز ان لا يجد اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت اذى ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى المسمى بالمقاساة كان لم

والعلم بوجود الالم وان كان يقينا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه الا بعد الاحساس بها

والنيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم اللذة كما
ثم تنبيه كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك
وهو بالقياس اليه خير ثم لا يشك في ان الكمالات
وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان
يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة ماخوذة
عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن سبب خارج
كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما
وكمال القوة الغضبية ان تتكيف النفس بكيفية
غلبة او كيفية شعور باذى يحصل في المغضوب
عليه وكمال الوهم التكيف بكيفية ما يرجوه او يذكره
وعلى هذا سائر القوى وكمال الجوهر العقلي
ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه ان
ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود
كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدا فيه
بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية
ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية
ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو
الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل
وما سلف هو الكمال الحيواني ثم الادراك العقلي
خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله وعدد
تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة
في قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم
ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك

ببهائه
جلية الحق العاقل اي كمالات الواجب
الشوب

فنسبة اللذة

فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية
الحق الاول وما يليه الى مثل كيفية الحلاوة
ونسبة الادراكين كذلك اقول يريد اثبات
اللذة العقلية وبيان انها اكمل من الحسية
وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط
وتقريرها ان يقال لما كانت اللذة ادراكا لما
هو خير يحصل المدرك ولما كان كل مستلذ به اي
كل ما يعد لذيذا فهو سبب كمال يحصل للمدرك
وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك
ثم ان الكمالات وادراكاتها اللذين يتعلق بهما
اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فمنها
ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو كتكيف العضو
الذائق بكيفية الحلاوة سواء كانت ماخوذة
من مادة خارجية هي شيء حلو او كانت حادثة في
العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في ايجاب
اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام
التذاذه بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في سائر
الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية
وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور
غلبة ما او تصور اذى حل بمغضوب عليه ومنها
ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة
شيء يرجوه او صورة شيء يتذكره وكذلك في سائرها
وهذه كلها كمالات حيوانية [illegible]

وكذلك نسبة الادراكين
سل
اللبس

لها مستفادة منه يتبعها لذات بحسبها وللجوهر العاقل
ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يتعقله من الحق
الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعقله (بقدر ما يستطيعه ثم ان تعقل الحق الاول صح)
من صور معلولاته المترتبة على الوجود كله عقلا
يقينيا خاليا عن شوايب الظنون والاوهام وعلى
وجه لا يكون بين الذات العاقل وبين ما تمثل
فيه تباين بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق
ولا شك في ان هذا الكمال خير بالقياس
اليه وانه يدرك لهذا الكمال ولحصول هذا
الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة
العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين اعني العقلية
والحيوانية من حيث الكمية وجدنا العقلية (ومن الحيث الكيفية صح)
اقوى كيفية واكثر كمية اما الاول فلان العقل
يصل الى كنه المعقول حقيقتها المكتنفة بعوارضها (فيعقل صح)
كما هي والحس لا يدرك الا كيفيات تقوم بسطوح
الاجسام التي يحضرها فاذن الادراك العقلي
خالص عن الكنه عن الشوب والحسي مشوب (الى)
كله واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات
لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات
وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة
بينها والمدركات بالحواس محصورة في اجناس
قليلة وان تكثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف
كالحلاوتين المختلفتين فاذا كانت الكمالات العقلية

الكثر واد راكاتها

الكثر وادراكاتها اتم كانت اللذة التابعة لهما اشد
لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال
والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية اشد
واتم من الحسية بل لا نسبة لها الى هذه والفاضل
الشارح اسند قوله نسبة اللذة الى اللذة وبنسبة
المدرك الى المدرك والادراك الى الخطاب وليس (الى الادراك صح)
كما قال فان المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين
في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي يحد
بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض
للبصر من بعض فوجب ان يكون بعض ما هو سوادا
اشد من بعض وهذا موضع مذكور في المواضع
المتعلقة بالحدود من كتاب طوبيقا من المنطق (طوبيقا يعني الجدل)
وقد ذكر هناك انه موضع مذكور على وفاق ايضا
انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة
نعرف باللذة ولا ندري انها ادراك ملايم
ام ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا
نعني باللذة ادراك الملايم ثم ذكرتم ان العاقل
يدرك الملايم فهو ملتذ به وهذا بحث لا يستقيم
بالعناية والتفسير لانه ليس بلغوي فعليكم ان (بالعبارة)
تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هي تلك
الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية
ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت
عالمة بهذه المعقولات مع انها لا تجد اللذة العظيمة
المعلومات

التي تصيفون بها فلو كانت الادراكات نفس اللذة
لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان
الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة
فقد يكون الشيء مانعا عن حصول الشيء عند
حصوله والجواب انهم لم يقولوا انا نعني باللذة
كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل
غير التي عند الشرب او الوقاع مع وقوع اسم
اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها
وبين غيرها مما يناسبها ونقصوا عنه ما يختص
بكل واحد منها فوجدوه حاصلا في كل ما يوصف
باللذة وغير حاصل في كل صورة لا يوصف بها
فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما
وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده
للعقل فان ناقش مناقش في اطلاق الاسم
فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني
انهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل
قالوا انها ادراك مشروط بشرائط فلعله
لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون
عالما بان حصول هذه العلوم خير له او لا
يكون عالما بها من جهة ما هي ثم انه ان استجمع
الشرائط فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا
نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل
معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرونها
ان يختاروا

الاستغال

بتدبير

صورة

ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة

خير له

بلغ

الاستغال بتذكرها على ملك الدنيا وما فيها
فضلا عن لذة مطعم ما او منكح ما فتنبه الآن اذا
كنت في البدن وفي شواغله وعوايقه ولم تشتق
الى كمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم
ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك
بعض ما نبهت عليه اقول يريد ان ينبه على حل
اشكال يرد في هذا الموضع وهو ان يقال كل
قوة تشتاق الى كمالاتها المستتبعة للذاتها
وتتألم بحصول اضداد تلك الكمالات فالنفس
الانسانية فما بالها لا تشتاق الى حصولها ولا
تتألم بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان
سببه فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل
راجع الينا لا الى المعقولات موجود فينا غير
متعلق بها واحال بيانه الى ما سبق وهو ان
اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن
الالتفات الى المعقولات وما لم تقبل عليها
لم تجد ذوقا منها فلم يحصل لها شوق اليها ولما
اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة
وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم يكن مدركة لها
فلم يكن متألمة بها تنبيه واعلم ان هذه الشواغل
التي هي كما علمت من انها انفعالات وهيئات تلحق
النفس المجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة
كنت بعدها كما انت قبلها لكنها تكون كالآلام

المستتبعه

لها كالبصرة فانها تشتاق الى النور وتتألم من الظلمة
كانت المعقولات كمالات لها

كان عنها شغل فوقع اليها فراغ فادركت حيث
هي منافيه وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة
الموصوفة وهو الم النار الروحانية فوق الم النار
الجسمانية اقول يريد ان ينبه على بقاء الامور
المضادة لكمالات النفس الانسانية هي اسباب
الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التألم
لها بها حينئذ لحصول سببه وعلى ان تلك الالام
البدنية والفاظها هرع تنبيه ثم اعلم ان ما كان
من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد
للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور
وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا
يدوم بها التعذيب يريد بيان مراتب الاشقياء
وقدم لذلك مقدمة وهي ان يقول فوات كمالات
النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم
الاستعداد يكون اما لامر كنقصان غريزة
العقل او وجودي كوجود الامور المتضادة
للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة
فهذه اقسام ثلثة يشترك فيها ذات
اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما
بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية
فيصير ستة فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة
بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت
ولا يكون بسببها تعذيب وهو الذي ذكره الشيخ

والذي يكون

والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا
فهو ايضا غير مجبور لكن يدوم به التعذيب لانه
الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس
غير مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم
صريحا لكنه ايضا داخل تحت النقصان الذي حكم
الشيخ بانه غير مجبور والثلثة الباقية اعني
النظرية غير الراسخ كاعتقادات العوام والمقلدة
والعملية الراسخ وغير الراسخ كالاخلاق
الملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي
يكون بسبب غواش غريبة وجميعها يزول بعد
الموت اما لعدم رسوخها او لكونها هيئات
مستفادة من الانفعالات الامزجة فيزول بزوالها
لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة
الزوال وبطوئه فيختلف التعذيب بها بعد الموت
في الكم والكيف بحسب الاختلاف فين تذنيب ثم اعلم
ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان
الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو
غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فيزول
ولا يدوم بها التعذيب تنبيه واعلم ان رذيلة
النقصان انما يتأذى بها نفس شيقة الى الكمال
وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب والبله
بجنبه من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين
والمعرضين عما الح به اليهم من الحق فالبلاهة

ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء اقول اراد ان
في هذا الفصل بين الناقصين المتعذبين بنقصانهم
سواء دام تعذبهم به او لم يدم وبين الناقصين
اللذين لا يتعذبون بنقصانهم فيقول النفس
الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها
لانها لم تعرفها اصلا فان الحكم بان للنفوس
كمالات حقيقية ليست باولى التي لها شوقا اليها
فهي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالا
تاما ثم انها لم تكتسب الكمال فلا تخلو اما ان اكتسبت
ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث
الماهية وان كانت معترفة به من حيث الانية او اشتغلت
بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بضاد له
فصارت معرضة عنه او لم يشتغل بشي من العلوم
لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة
اياه فهولاء اصحاب رذيلة النقصان الذين
يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال
الغايب عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم
باكتساب نظري قاصر عن الوصول الى المشتاق
اليه وهو فطانتهم البتراء واسوءهم حالا
الجاحدون وهم الذين يتعذبون دايما فقط
واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين
يسميهم الشيخ بالبله والابله في اللغة هو الذي غلب
عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام ويقال عيش

البله اي قليل

ابله اي قليل الاهتمام وهولاء لا يتعذبون لانهم
غير عارفين لكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض
الفاضل الشارح بان النفوس ذوات العقايد
الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت الابدان
فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال
العقايد الباطلة ايضا عنها وحينئذ يصير
من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها
شعور بنقصانها لانها لما لم يكن قبل الموت فلا
يكون مشتاقة متعذبة والجواب ان النفوس
الكاملة يتمثل صور المعقولات فيها على ما
هي عليه فهي انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته
ووجدان ما ادركته على الوجه الذي ادركته
فكانها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع
ذلك ذوات نيل وتمت بذلك اللذة اذا انها اما
الذي تمثلت اضداد الكمال فيها واعتقدت
انها كمال ورجت الوصول الى ما ادركته فانها
لا محالة تفقد بعد الموت ما رجته فتخيب وتصير
متعذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا بزوال الجزم
عنها فتنبه والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم
درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا
الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى
وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها اقول يريد
بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل

بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن
العلائق الجسمانية والملكات الدرن على الهيآت
البدنية استعادة لطيفة فانها تمنع النفس عن
الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب
عن الانصباغ التام وانما لم يخلصوا الى عالم
القدس لانهم كانوا ذوي علم به فصاروا ذوي
عيان له فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم
ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية فحصلت لهم
اللذة العليا التي ذكرها من قبل بهذا الوصول
تنبيه وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه
والنفس في البدن بل المنغمسون في تامل الجبروت
المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان
من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم
عن كل شيء هذا اخبار عن وجود اللذة الحقيقية
قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلي وانما
يتحققه من هو متيسر له والفاظه غنية عن الشرح
تنبيه والنفوس السليمة التي هي على الفطرة
ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية الخاسية
اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات
غشيها غاشي شائق لا تعرف سببه واصابها
وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي بها ذلك الى
دهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا
وذلك من افضل البواعث فمن كان باعثه اياه

لم تنفع الانتهية

تنبيه

تجريبا شديدا صح

تقنع

لم تنفع الانتهية الا استبصارا ومن كان باعثه طلب
الحمد والمنافسة اقتنع بما بلغه الغرض فهذه حال
لذة العارفين اقول يريد بالنفوس التي هي على
الفطرة النفوس التي لم ينتقش فيها الحق ولم تتدنس
بالعقائد المخالفة للحق ولم يفظظها اي لم يغلظها
والفظ من الرجال الغليظ والخاسية الشديدة
الصلبة يقال خسأت يده اي صلبت وغشيتها
اي غطاها ووجد مبرح اي شديد يقال ضربه ضربا
مبرحا اي بشدة وبرح به الامر اي جهده والمنافسة
الرغبة في الشيء على وجه المباراة في الكرم والمقصود
من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى
قوله ومن كان باعثه اياه ان من كان باعثه على طلب
الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام
اليه ومن كان باعثه شيئا غير ذلك وقف عند حصول
غرضه تنبيه واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا
من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون
فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم
ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل
ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال
المسعد الذي للعارفين لما فرغ عن بيان احوال
النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة في
المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال
وعما يضاده وهي نفوس البله في هذا الفصل

السليمة

تتدنس

بالهمزه

فلان يباري فلانا يعارضه ويفعل مثل فعله وهما يتباريان صح

واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس انما
تتمتع بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة
ولا معطل في الوجود لكن الدلايل الدالة على بقاء النفوس
الناطقة تقتضي نقض هذا المذهب ثم القايلون ببقائها
قالوا انها يبقى غير متاذية لخلوها عن اسباب التاذي
والخلاص فوق الشقاوة فاذن هي في سعة رحمة الله
تعالى ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو
قوله عليه الصلوة والسلام اكثر اهل الجنة البله
ثم انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك وكانت
مما لا يدرك الا بالآلات جسمانية فذهب بعضهم
الى انها تتعلق باجسام اخر ولا يخلو اما ان لا تصير
مبادي صورة لها كما ذكره الشيخ ومال اليه او تصير
فيتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي
سيبطله اما المذهب الاول فقد اشار الشيخ
في كتاب المبدأ والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم
ممن لا يجازف فيما يقول واظنه يريد الفارابي
قال قولا ممكنا وهو ان هولاء اذا فارقوا البدن
وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم
تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق
بها عن الاشياء البدنية امكن ان يكون تعلقهم
تشوقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شانها
ان تتعلق بها الانفس لانها لا تتعلق بها الا لكونها
طالبة بالطبع وهذه مهياة وهذه
الابدان ليست بابدان

الابدان ليست بابدان انسانية وحيوانية لانها لا تتعلق بها
الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية
لا ان تصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام
او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل تستعمل تلك
الاجرام لامكان التخيل ثم يتخيل الصور التي كانت
معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه
وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية على
حسب ما تخيلتها والا شاهدت العقاب كذلك
قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء
والادخنة ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى روحا
الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به
لا بالبدن ههنا ما ذكره في الكتاب المذكور ولولا
مخافة التطويل لاوردته بعبارته والشيخ جوز
بعد ذلك ان يفضي التعلق المذكور بهم الى الاستعداد
للاتصال المسعد الذي للعارفين ولي في اكثر
هذه المواضع نظر قوله واما التناسخ في اجسام
من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل
مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة
فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب ان
يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكاينات
من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا
ان يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا واحدا
فيتصل به او تدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستقص

بما تحقق في موضع اخر لنا وهذا هو المطلوب الثاني

وقد اورد على ابطاله حجتين احديهما ان يقال

لما ثبت ان تهيؤ الابدان يوجب افاضة وجود

النفس من العلل المفارقة ثبت ان كل مزاج

بدني يحدث معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا

ان نفسا تناسخت ابدانا كان للبدن المستنسخ

نفسان احديهما المستنسخة والثانية الحادثة معه

فكان حينئذ لحيوان واحد نفسان وهذا

محال لان النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف

فيه وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبر بدنه و

يتصرف فيه فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر

الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا تتصرف في البدن فلا

يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له

هذا خلف والحجة الثانية ان يقال النفس المستنسخة

اما ان يتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن

الاول او يتصل به قبله او بعده بزمان فان اتصلت

به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني

قد حدث في تلك الحالة اي في حال فساد البدن او يكون حدث قبله فان

كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد

النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة

في جميع الاوقات متساويا او يكون عدد النفوس

اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان تتصل

كل فناء بدن بكون بدن اخر ووجب ايضا ان يكون

عدد الكائنات

عدد الكائنات من الابدان عدد الفاسدات منها

وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى

الثاني تكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما

متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة

والاول يقتضي اما اتصال الكل به فيكون لبدن

واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان يبطل

وينافي فيبقى الكل غير متصل ببدن بعد فساد

البدن الاول وقد فرضنا ها متصلة هذا خلف

والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصل

ويعود الخلف وعلى التقدير الثالث لا يخلو

اما ان يتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد

حتى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال

او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس

وهو ايضا محال او يتصل بعض النفوس ببعض

الابدان ويحدث للبعض الاخر نفوس اخر

ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس

ببعض تلك الابدان دون بعض من غير اولوية

والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستحقة

دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس

المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة فذلك

البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى

او لا يكون ويلزم على الاول اتصال نفسين ببدن

واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس

معطلة عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة
بعد المفارقة ببدن ما فجواز كونه معطلا فى زمان يقتضى جواز
ذلك فى ساير الازمان ولا يحتاج الى القول
بالتناسخ وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها
ببدن ما موقوفا على حدوث مزاج مستعد او لم
يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى
مع حدوث ذلك المزاج وتعود المحالات المذكورة
وعلى الثانى ان تخصص اتصاله بزمان دون
زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو
محال وههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ
اشار الى هذه الاقسام بقوله ثم ابسط هذا
يعنى البرهان الثانى والى الاصول المقتضية للمحالات
المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعن
بما تجده فى مواضع اخر لنا اشارة اجل مبتهج
بشئ هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء
ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذى هو برئ عن
طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا
شاغل له عنه والعشق الحقيقى هو الابتهاج بتصور
حضرة ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا
الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه
كما يتمثل فى الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق
ان لا يكون متمثلة فى الحس حتى يكون تمام التمثل
الحسي للامر الحسي وكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته

شئ واما

معشوق
شئ واما العشق فمعنى آخر فالاول عاشق لذاته معشوق
لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس
لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء
كثيرة غيره اقول لما فرغ عن بيان احوال النفوس
فى المعاد وقد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة على
ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوى اراد ان
يبين ترتيب الجواهر العقلية فى ذلك فذكر انها
مترتبة فى خمس مراتب اولها مرتبة الواجب الاول
تعالى وانما ترك لفظ اللذة واستعمل بدلها الابتهاج
لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس
بمتعارف عند الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج
بشئ لان كماله هو الكمال الحقيقى لا غير وادراكه هو
الادراك التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون
ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق واعلم
ان كل خير موثر وادراك الموثر من حيث هو موثر
حب له والحب اذا افرط سمى عشقا وكلما كان الادراك
اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد والادراك
التام ولا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام
لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على سبيل
لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقى هو
الابتهاج بتصور حضور ذات ما هى المعشوق ثم لما
كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشتبه
احدهما بالآخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة

الى تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان
المعشوق حاضرا من وجه غايبا من وجه ثم اثبت
العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه هنا
فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات
ولم يتحاش عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان
غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف الا
لهيين من اهل الذوق ونزهه تعالى عن الشوق
اذ لا يمكن ان يغيب عنه شئ وبين انه عاشق لذاته
معشوق لذاته من غيره وقوع كثرة فيه وانه معشوق
ايضا لغيره بحسب ادراك الغير له واعترض الفاضل
الشارح بان الحب ان كان هو الادراك الكامل كان
قولكم بوجوبه استدلالا بالشئ على نفسه وان
كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا
لادراك غيره موجبا للحب وادراكه تعالى غير
موجب له والجواب ان الحب ليس هو ادراك
الموثر من حيث هو موثر وادراك الكمال انما
يوجب حبه لكون الكمال موثرا ولما كان الكمال
وادراكه موجودين للاول تعالى حكموا بثبوت الحب
هناك **قوله** ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم من
حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية
وليس ينسب الى الاول الحق ولا الى التالين من خلص
اوليائه القدسيين شوق **اقول** هذه هي المرتبة
الثانية وهي مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق

تتميم

من الحكما المحققين صح

كان قولكم ادراك صح

لكمال آخر والمختلفات لا يجب اشتراكها في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير صح ط هو الادراك فقط بل صح

ولا شاغل

اليها لبراءتها عن القوة **قوله** وبعد المرتبتين
مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاق
قد نالوا نيلا ما فهم متلذذون ومن حيث هم مشتاقون
فقد يكون لاصناف منهم اذى ولما كان
الاذى من قبله كان اذى لذيذا وقد يحاكى
مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة
بعيدة جدا حال اذى الحكة والدغدغة فربما
خيل ذلك بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدأ
حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل
المطلب وحقت البهجة والنفوس اذا نالت
الغبطة العليا في حيوتها الدنيا كان اجل احوالها
ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة
الشوق اللهم الا في الحيوة الاخرى **اقول**
وهذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة
الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت في
الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معا
وبحسب الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كان
من قبل المعشوق كان الاذى لذيذا والاذى الذي
يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون عذبا
لذيذا لانه يتصور وصول اثر المعشوق به والسرور
الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى اللذيذ بما في
ما اللذة في الدغدغة حسمانيان وههنا عقليان والكناية في
ان الاذى واللذة في الدغدغة متباينان في الوجود والحس

الحكة

البشرية

عاشق

الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين احدهما صح ان الاذى